LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY
OF ILLINOIS

290
Ei8w
v.1

Return this book on or before the
Latest Date stamped below.
Theft, mutilation, and underlining of books are reasons for disciplinary action and may result in dismissal from the University.
University of Illinois Library

FEB 11 1965
AUG 18 1973
AUG 18 '9
FEB 28 1975
MAR 9 1976
MAY 28 1976
FEB 24 1978
AUG 9 1981
JUL 20 1981

FEB 25 1986
NOV 07 1985
APR 29 1986
MAR 22 1992

L161—O-1096

WELTENMANTEL UND HIMMELSZELT

RELIGIONSGESCHICHTLICHE UNTERSUCHUNGEN ZUR URGESCHICHTE DES ANTIKEN WELTBILDES

VON

ROBERT EISLER

ERSTER BAND

C. H. BECK'SCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG
OSKAR BECK MÜNCHEN 1910

WELTENMANTEL UND HIMMELSZELT

RELIGIONSGESCHICHTLICHE UNTERSUCHUNGEN ZUR URGESCHICHTE DES ANTIKEN WELTBILDES

VON

ROBERT EISLER

ERSTER BAND

C. H. BECK'SCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG
OSKAR BECK MÜNCHEN 1910

Das Recht der Übersetzung in fremde Sprachen hat sich der Verfasser vorbehalten

C. H. Beck'sche Buchdruckerei in Nördlingen

290
Ei8u
v.1

LILI VON PAUSINGER

ZUM 5. SEPTEMBER 1908

„Theoretisch geben alle zu, daß das mythologische Denken dem metaphysischen vorangegangen ist; praktisch scheut man sich, die Konsequenzen zu ziehen, und die griechische Philosophie aus der griechischen Religion zu entwickeln."

Thaddäus Zielinski.

Vorwort.

Es könnte leicht sein, daß die Überschrift dieses Buches dem einen oder dem andern abenteuerlich oder doch zu belletristisch vorkäme. Die meisten werden aber hoffentlich auf den ersten Blick erkennen, daß dieser Titel zunächst auf nichts andres hinweisen will, als auf das wohlbekannte, nur bisher nicht in seiner vollen Bedeutung gewürdigte biblische Gleichnispaar vom Sternenhimmel, den der Herrgott wie einen Mantel ausbreitet und wie ein Zelt aufspannt. Ich habe mir vorgesetzt, diesen zwei Sinnbildern, deren Gebrauch durchaus nicht auf die Bibel beschränkt ist, eine umfassende, nicht so sehr — wie man solche Arbeiten unter Kunsthistorikern zu nennen pflegt — ikonographische, als vielmehr symbolgeschichtliche Untersuchung zu widmen. Es sei mir gestattet, den Inhalt dieses vielleicht nicht ohne weiteres verständlichen Ausdrucks mit einigen trefflichen Worten Hermann Useners zu erläutern, die dieser eigentliche Begründer der Arbeitsweise, die ich meine, in dem schönen Aufsatz „Mythologie“ zur Eröffnung der Neuen Folge des Archivs für Religionswissenschaft niedergeschrieben hat und die geradezu als sein Testament an die jüngere, auf seinen Wegen fortschreitende Forschung gelten können. Er sagt dort: „Den eigentlichen Mittelpunkt der geforderten Formenlehre der religiösen Vorstellungen sehe ich in dem Vorgang der Verbildlichung. Um die dabei hervortretenden Gesetze zu ermitteln, sind durchgeführte Untersuchungen unerläßlich, durch welche die ganze Verzweigung einzelner besonders fruchtbarer Bilder bloßgelegt wird, die bis in die frühesten Zeiten zurückreichen.“

Die Entwicklungsgeschichte eines solchen besonders fruchtbaren und besonders alten Bildes glaube ich in den nachfolgenden umfangreichen Abhandlungen bis ans Ende verfolgt zu haben. Wie weit es in die Anfänge menschlicher Kultur zurückreicht, wird ein einfacher Blick auf die gesammelten Quellen dartun. Wie fruchtbar es ist, ergibt sich daraus, daß für den Kulturkreis, dem die unten behandelten Schrift- und Kunstdenkmäler angehören, der Himmel nicht mehr und nicht weniger darstellt, als das Ur- oder Vorbild und zugleich das allumfassende Spiegelbild der ganzen Welt. Hätte ich ein Hauptergebnis der ganzen Arbeit in der Überschrift vorwegnehmen dürfen, so hätte

ich sie einfacher und treffender noch mit dem bis ins kleinste gleichwertigen Titel „*ΚΟΣΜΟΣ*“ überschreiben können.

Seit das bekannte, ebenso schlichte als anregende Büchlein des dänischen Kulturhistorikers TROELS LUND in deutscher Sprache erschienen ist, wird ja im Kreise der Altertumsforscher oft genug von „Himmelsbild und Weltanschauung“ gesprochen. Dabei kann aller unerquickliche Zank, der sich seither an das Schlagwort vom altorientalischen Himmelsbild und der astralen Weltanschauung geknüpft hat, dem unbefangenen Zuschauer nicht den wirklichen Gewinn verhüllen, den der besondere Gebrauch dieser Worte bei TROELS LUND der antiken Kulturgeschichte schon gebracht hat und zum allergrößten Teil noch bringen wird.

Denn die Zeit, in der wir leben, bedarf erst der geschichtlichen Rückerinnerung, um überhaupt empfinden zu können, was ein Weltbild oder eine Weltanschauung im buchstäblichen Sinn des Wortes überhaupt gewesen ist. Der letzte Traum der Neuzeit — und wie lang ist es her, daß auch der verflogen ist! — war eine gigantische, allumfassende, mathematische Formel des Weltgeschehens, keine Anschauung, noch weniger ein sinnliches Bild der unendlich weit in Raum und Zeit, ins unendlich Große und ins unendlich Kleine hingedehnten Erscheinung des Alls.

Bis zum Untergang des ptolemäischen Weltsystems hatte jedoch die alte und mittlere Welt eine sinnliche Anschauung des Alls, ein Weltbild im strengsten Wortsinn, durch das die Gesamtauffassung aller irdischen, vor allem aber die der „überirdischen“ Vorgänge, die Religion und — wie TROELS LUND es ausgedrückt hat — die ganze „Lebensbeleuchtung“ wesentlich bestimmt war. Die Geschichte dieses Weltbildes ist genügend erforscht, soweit es sich um die Entwicklung des „sphärischen“ oder schlechthin des ptolemäischen Systems handelt; sehr wenig aufgeklärt aber für die Zeit, die dem Aufkommen der Vorstellung von einer Welt- oder doch Himmelskugel voranging. Nun ist aber gerade diese älteste Periode der mittelländischen Kultur, deren „Weltbild“, wie ich zu zeigen hoffe, tatsächlich im wesentlichen auf der Vorstellung des weltumfassenden Sternenmantels der Gottheit bezw. des über dem Weltenbaum mit Hilfe dieser kosmischen Decke aufgebauten Himmelszeltes beruhte, die Zeit, in der alle religiösen Schöpfungen dieses Kulturkreises ohne irgend eine Ausnahme ihre bleibende Gestalt empfangen haben. Schon mit dem sphärischen Weltbild konnten die theologischen Systeme des Altertums höchstens Kompromisse eingehen — man denke etwa an den seltsamen „Olymp“ in der Kosmologie des Philolaos. Vollends mit dem kopernikanischen System — ganz zu schweigen von allen relativistischen Theorien der Zeit und des Raumes — haben sie eingestandenermaßen überhaupt keine Berührungspunkte mehr; nur durch den in dieser Form der Antike ganz unbekannten Begriff der absoluten

Transzendenz der Gottheit vermögen sie noch auf dieser Grundlage einen Schein ihrer früheren Geltung zu behaupten. Die Erforschung jenes ältesten „Weltbildes“ ist daher eine der nächsten und dringendsten Aufgaben, die die moderne Religionsgeschichte zu lösen hat. Wer sich bisher nicht mit vagen Redensarten über den ursprünglichen Glauben an eine auf dem Wasser schwimmende, scheibenförmige Erde zufrieden geben wollte, mußte — wie SVANTE ARRHENIUS es kürzlich wieder getan hat — die Rekonstruktionen des ägyptischen und babylonischen Kosmos aus MASPEROS „Histoire ancienne des peuples d'Orient“ wieder abdrucken, die genau so wie das sonst sehr aufklärende und verdienstvolle Schema in PETER JENSENS „Kosmologie der Babylonier“ durch die anachronistische Voraussetzung eines sphärischen Himmels mindestens in einem wesentlichen Punkt verfälscht waren. Vielleicht noch ungünstiger liegen die Verhältnisse für die klassische Welt; denn hier ist wiederum BERGERS „mythische Kosmographie der Griechen“ — als Ergänzungsheft zu ROSCHERS mythologischem Lexikon erschienen — durch einen andern ganz unbegreiflichen und jede weitere sinnvolle Rekonstruktion von vornherein vereitelnden Mißgriff entstellt: hat doch der Verfasser aus der Drohung des homerischen Helios „*δύσομαι εἰς Ἄϊδαο καὶ ἐν νεκύεσσιν φαείνω*“ (*μ* 383) den Schluß gezogen, der Dichter der Odyssee lasse die Sonne allnächtlich unter die Erde hinabtauchen, eine Theorie, die erst Jahrhunderte später wirklich nachweisbar ist, und deren Zurückdatierung in die homerische Zeit den Übergang von der „mythischen Kosmographie“ zum Weltbild der ältesten jonischen Philosophen vollkommen unbegreiflich macht.

Gerade die Gewinnung einer tieferen und klareren Einsicht in die Entwicklungsbedingungen der ältesten griechischen Philosophie ist aber der kulturgeschichtlich wichtigste Ertrag, den ich mir von Anfang an von diesen Untersuchungen des ältesten Kosmosbildes erhofft habe und um dessentwillen allein es mir der Mühe wert erscheinen konnte, eine Reihe von Jahren fast ausschließlich der Bearbeitung dieses Problems zu widmen. Die ersten Stoffsammlungen habe ich noch zu kunsthistorisch archäologischen Zwecken angelegt, zu einer Zeit, da mir kaum eine andere Aufgabe vorschwebte als die gründlichere Erforschung der Stilformen und der völkerpsychologischen Voraussetzungen des kosmischen, als Abbildung der ganzen Welt gedachten Sakralbaues in der altorientalischen und der abendländischen mittelalterlichen Kunst — ein Problem, auf das mich noch während der Universitätsjahre der historische Fernblick meines unvergeßlichen Lehrers ALOIS RIEGL hingewiesen hat.

Ich weiß nicht, durch welchen Zufall RIEGL, der sich aufs eingehendste mit der kosmischen Tempelhalle von Tell el Amarna beschäftigt hatte, auf einen geistreichen Aufsatz von H. HIELSCHER im V. Band von MEUMANNS Archiv für Psychologie aufmerksam geworden ist, der im Verlauf von „völker- und

individual-psychologischen Untersuchungen über die ältere griechische Philolosophie“ dieses eigenartige Bauwerk bespricht und sogar abbildet. Genug, als mir RIEGL, dem meine zwiespältig zwischen archäologischen und philosophischen Problemen geteilten Interessen wohl bekannt waren, einmal anläßlich eines Gesprächs über die Pflanzensäule und die sterngeschmückten Tempeldecken Ägyptens in seiner hinreißend lebendigen Art den Gedankengang des HIELSCHERschen Vortrags — genauer gesagt, das was er in seiner subjektiven Art, alle Dinge zu sehen, und in der Erinnerung dafür hielt — darstellte, hatte ich die Empfindung, daß hier in der Tat ein neuer Weg zu den Ursprüngen menschlicher Erkenntnis über archäologisches Gebiet hin gewiesen worden sei, ein Gedanke, der mich um so mehr beschäftigte, nachdem ich durch eigene Lektüre gefunden hatte, daß jener Aufsatz von all den Perspektiven, die RIEGL vorschwebten, aber auch wirklich fast gar nichts enthielt. Er schien auch nicht überrascht, als ich ihm von meinen enttäuschten Erwartungen Mitteilung machte, und meinte nur mit jenem listig-liebenswürdigen Lächeln, das er bei solchen Gelegenheiten aufzusetzen wußte, es sei schon eine gute Zeit her, daß er das Heft aus der Hand gelegt habe; dafür erinnere er sich aber nun ganz zuverlässig, daß der Archäologe WILHELM KLEIN irgendwo über kosmische Bildwerke in der altjonischen Kunst gehandelt habe. Und wenn weder HIELSCHER noch KLEIN die ganze Bedeutung der Sache gesehen hätten, nun, so müsse eben ein andrer die Arbeit von vorn anpacken und das so gründlich als möglich.

Ich habe den unvergeßlichen Lehrer, der mehr als eine solche Anregung nach allen Seiten hin verschwenderisch ausstreute und der ein gut Teil der gestellten Aufgaben leicht selbst hätte lösen können, wenn ihm die Zeit dazu gegönnt gewesen wäre, seither nicht oft mehr wieder gesehen, nie aber ohne daß er scherzend und mahnend auf die Frage vom kosmischen Tempel und dem antiken Weltbild hingewiesen hätte. Er hat mir denn auch noch im archäologischen Seminar den versprochenen locus classicus in dem alten Aufsatz „Bathykles“ von WILHELM KLEIN aufgeschlagen, wo der Thron des amykläischen Apollon, vor allem aber der kyprische Mantel Alexanders des Großen und seines Nachahmers Demetrios Poliorketes mit dem Kosmosbild auf dem homerischen Achillesschild verglichen war. Damit war mir dann auch schon der Zusammenhang mit dem kosmischen Zeusmantel bei Pherekydes, mit den Sternenmänteln der Marduk- und Hadadstatuetten der deutschen Ausgrabungen in Babylon, die ALFRED JEREMIAS in seinem Buch über das Alte Testament und den alten Orient abgebildet und mit dem Hochpriesterkleid der Bibel verglichen hatte, vor allem aber mit den deutlich auf das kosmische Welthaus und den Himmelsmantel hinweisenden biblischen Gleichnissen wie von selbst gegeben. Die meisten übrigen Stellen und Denkmäler hatte ich in der Folge durch geduldiges Suchen, bei dem ich mich in die verschiedensten Quellengebiete erst

einarbeiten mußte, schon hinzugefunden, als die schöne Arbeit von Marie Gothein über „Der Gottheit lebendiges Kleid“ im Archiv für Religionswissenschaft erschien. Dieser Aufsatz bot dann den erwünchten Anlaß, in einer Sitzung des „Eranos Vindobonensis“ auch mein Material, darunter eine schon ziemlich vollständige Wiederherstellung der Bruchstücke des Pherekydes vorzulegen. Denselben Vortrag habe ich dann in erweiterter Form im Frühjahr 1907 in einer Adunanz des k. deutschen archäologischen Instituts in Rom vorgetragen. Unmittelbar darnach habe ich mit der Niederschrift des vorliegenden Buches begonnen, ohne doch mit der Sammlung neuen Materials, das mir von allen Seiten zuströmte, endgültig aufhören zu können. Selbst während des Druckes, der 1908 begonnen hat, habe ich die Geduld des entgegenkommenden und opferwilligen Verlegers, dem auch an dieser Stelle für allen Aufwand, den er diesem Buch gewidmet hat, der geziemende Dank ausgesprochen sei, noch durch neue Erweiterungen auf manche harte Probe stellen müssen. Daß ich bei der ganzen Arbeit von vornherein an die hergebrachte konventionelle Abgrenzung der klassischen Kultur vom Orient nicht ein überflüssiges Bedenken verschwendet habe, liegt erstens in der Natur des Themas, zweitens in den Gepflogenheiten, die die moderne klassische Archäologie seit ein oder zwei Generationen — natürlich zunächst infolge der nicht an Sprachgrenzen gebundenen Verständlichkeit des bildlichen Ausdrucks — vor ihrer Schwesterdisziplin, der graeco-lateinischen Philologie voraus hat, drittens aber in den Überlieferungen einer wahrhaft universal-historischen Geschichtsauffassung, die ich meinen beiden Lehrern Franz Wickhoff und Alois Riegl und durch sie wieder dem Geist Max Büdingers, der so oft vor uns jüngeren Zöglingen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung heraufbeschworen wurde, zu verdanken habe. Theodor Gomperz, der zuerst in seiner Darstellung des unten behandelten Gebietes jenem „Eng- und Eigensinn, der das Volk der Griechen gleichsam auf einen Isolierschemel bannen und der Einwirkung anderer und älterer Kulturvölker entrücken will“, wirksam entgegengetreten ist, habe ich nicht mehr zum Lehrer gehabt. Trotzdem wird der Leser dem Einfluß seiner Arbeiten im folgenden an mehr als einer Stelle begegnen, ja ich kann sogar schlechthin behaupten, daß die nachfolgenden Untersuchungen nur einen langen Weg bis ans Ende zurückgelegt haben, dessen erste Etappen schon in Gomperz' „Griechischen Denkern“ erreicht worden sind. Daß es möglich war, um so ein großes Stück weiter zu kommen, ist ausschließlich den neueren Forschungen zur Religionsgeschichte des näheren und ferneren Orients zu verdanken. Da die Originalquellen zur Geschichte der altkleinasiatischen Kulte und Kosmogonien samt und sonders verloren sind oder doch bis vor kurzem — denn die Ausgrabungen von Pteria-Boghazkïoi können uns der Überraschungen noch mehr bereiten — verloren gewesen sind, konnte und mußte man zum

Ersatz nach den grundlegenden Untersuchungen FRANZ CUMONTS über die Bildwerke der Mithrasmysterien, die spätesten Denkmäler der synkretistischen Götterlehre Kleinasiens greifen, zumal da sich zeigen hat lassen, daß diese so lang für hellenistisch, ja für gnostisch beeinflußt gehaltene Religion von den Griechen nichts als die Kunsttypen, von Babylon aber einen wesentlichen Grundstock der Lehre empfangen hat. Den nächsten erheblichen Gewinn haben wir — außer von der fortschreitenden Entzifferung der neuen kappadokischen Keilschriften und allenfalls noch von der sehnlichst erwünschten und immer noch vermißten Lesung der hethitischen und eteokretisch-minoischen Bilderschriften — von HENRI GRAILLOTS seit langem angekündigter Sammlung der Denkmäler des Attis- und Kybelekultes zu erwarten, da diese Mysterien, wie sich immer deutlicher zeigt, schon in ihrer Urheimat im engsten Zusammenhang mit denen des Mithras gestanden sind. In Erwartung dieser Publikation habe ich einstweilen selbst versucht, den Anteil der semitischen Kulturen von Vorderasien an der Entwicklung der kleinasiatischen Götterlehre in einer besonderen Arbeit „Kuba-Kybele“ — gedruckt im LXVIII. Band des „Philologus“ — aus den Göttern a m e n festzustellen. Die Ergebnisse dieser Einzeluntersuchung sind im folgenden häufig angezogen und erwähnt, aber durchaus nicht wesentlich mit den übrigen Aufstellungen verknüpft, so daß ich eine selbständige, von der Ablehnung oder Billigung jener Thesen unabhängige Prüfung des hier Gebotenen beanspruchen zu dürfen glaube.

Auf dem Gebiet der griechischen Religionsgeschichte ist das nächste und dringendste Bedürfnis eine allen modernen Anforderungen entsprechende A u s g a b e, Übersetzung und Erklärung sämtlicher erhaltenen „o r p h i s c h e n“ F r a g m e n t e, illustriert durch eine umfassende Sammlung der zugehörigen antiken Bildwerke, die ich demnächst in Angriff zu nehmen hoffe. Für den philologischen Teil dieser Arbeit, dem ich mich in keiner Weise gewachsen fühle, haben Dr. JOSEF HEEG, dem wir schon eine Arbeit über die angeblichen orphischen *„Ἔργα καὶ Ἡμέραι“* verdanken, und der Herausgeber der Theophrastfragmente *περὶ λέξεως* Dr. AUGUST MAYER ihre Mitarbeit freundlichst zugesagt; die überaus nötigen metrischen und formalen Untersuchungen der in Versform erhaltenen Bruchstücke wird Dr. PAUL MAAS beisteuern. Den archäologischen, mythen- und religionsgeschichtlichen Teil hoffe ich selber zu bewältigen. Als vorläufige Veröffentlichung eines Teiles der bereits abgeschlossenen Vorarbeiten über Namen, Gestalt und Mythus des „Orpheus“ habe ich einen Vortrag, „Orpheus the Fisher“, den ich auf dem III. Internationalen Kongreß für Religionswissenschaft in Oxford gehalten habe, in G. R. S. MEADS neuer Vierteljahrschrift „The Quest“ vol. I, 1909 abdrucken lassen. Da jetzt durch FLINDERS PETRIE'S schöne Arbeit über die Entstehungszeit der hermetischen Litteratur das letzte religionsgeschichtliche Problem der ganzen Überlieferung über die Orphik —

die rätselhaften Angaben des Herodot über eine ägyptische Seelenwanderungslehre, aus der die Orphiker und Pythagoras geschöpft haben sollen — seine voll befriedigende Lösung gefunden hat, scheint wirklich der Augenblick gekommen, eine Darstellung der orphischen Frage mit Aussicht auf einen bleibenden Erfolg in Angriff zu nehmen.

Was endlich wieder das vorliegende Buch und seine Hauptthese, die Entwicklung der griechischen Philosophie aus der Kosmologie der „orphischen" Bekenner des kleinasiatischen Chronos-Aiōnkultes, und den engen Zusammenhang dieser pantheistischen Religion mit dem iranischen Zrvanismus anlangt, so bin ich natürlich darauf gefaßt, daß die alte ZELLERsche Theorie eines vollständig autochthonen Ursprungs der griechischen Spekulation von ihren Verteidigern nicht so bald und nicht kampflos zugunsten der neuen These aufgegeben werden wird. Diesen Kampf scheue ich durchaus nicht. Meine Überzeugung, im allgemeinen auf dem rechten Weg zu sein, ruht auf dem Bewußtsein jahrelanger, geduldiger und gewissenhafter Arbeit und auf der Tatsache, daß in diesem Buch ein Quellenstoff von solchem Umfang verwertet worden ist, wie er nie zuvor in den Dienst dieses vielverhandelten Problems gestellt worden ist. Daß die Arbeit gerade deshalb im einzelnen nicht fehlerfrei sein kann — zumal ich oft unter sehr ungünstigen Umständen, vor allem ohne die seinerzeit exzerpierten Bücher nochmals erreichen zu können, arbeiten mußte —, weiß ich selbst am besten. Was ich von der Kritik der berufenen Fachmänner auf allen beteiligten Gebieten erhoffe, ist eine eingehende und sachliche Nachprüfung jeder einzelnen Aufstellung. Daß ich Irrtümer gern und ohne Sperren aufzugeben bereit bin, zeigt ja die Liste von Nachträgen und Berichtigungen am Schluß zur Genüge. Wie immer dann das Gesamturteil ausfällt, wird die Diskussion doch auf jeden Fall die Sache um ein bedeutendes Stück weiter gebracht haben, immer vorausgesetzt, daß niemand Papier und Druckerschwärze an unfruchtbare, allgemein gehaltene Zensuren verschwendet, mit denen, ob sie nun tadelnd oder lobend sind, weder mir noch der Wissenschaft gedient sein kann. Ganz überflüssig wäre es auch, mir die Verstöße gegen die äußere philologische Korrektheit der Zitate vorzuhalten, deren ich mir mit Bedauern vollständig bewußt bin und von denen ich nur hoffen kann, daß sie keinen Leser stören werden, dem es um die Sache selbst zu tun ist. Die Orientalisten werden es mir gewiß gern verzeihen, daß ich mich nicht um ein einheitliches Transkriptionssystem bemüht, sondern jedes Zitat in derjenigen französischen, englischen oder deutschen, älteren oder modernen Orthographie gelassen habe, wie ich es in den exzerpierten Werken vorfand; selbst daß manchenorts eingebürgerte Unformen, wie z. B. Minokheird für Minôgi i Khîrâd in Anführungen beibehalten worden sind, wird man mir hoffentlich ebensowenig ernstlich verübeln, wie eine Reihe von fehlenden oder verfehlten diakritischen

Punkten. Viel schwerer fällt mir aufs Herz, daß die klassischen Philologen, unter denen ich die meisten Leser zu finden hoffen muß, in den ersten zwanzig Bogen — für die folgenden haben die Herren Dr. PAUL MAAS, Dr. JOSEF HEEG und Dr. AUGUST MAYER in aufopferndster und freundschaftlichster Weise meiner traurigen Unfähigkeit in dieser Art des Korrekturlesens abzuhelfen versucht — sehr häufig über fehlende und falsche Akzente und sonstige Druckfehler werden stolpern müssen. Denn ich weiß recht wohl, daß den Philologen auch heute noch der überlebte byzantinische Grammatikerunfug der Akzentuierung aus demselben Grunde lieb und wert ist, aus dem so viele Eltern aller Zeiten die meiste Zärtlichkeit an ihre dümmsten und unnützesten Sprößlinge verschwendet haben. Möchte doch endlich einmal einer der ganz Großen den Mut haben, diese Fachsimpelei über Bord zu werfen und zu der einfachen Satzweise der alten, um nichts weniger klaren und verständlichen Drucke zurückzukehren! Der Dank aller Setzer und Korrektoren, aber auch aller jener Autoren, die mit griechischen Quellenbelegen arbeiten müssen, ohne doch für dieses unnütze Schulmeisterstrichwerk Augen und Nervenkraft übrig zu haben, wäre ihm sicher. Endlich sind auch einige Schreibfehler in Autorennamen stehen geblieben. Möchten die Betroffenen die Kränkung einem Autor gnädig verzeihen, der sich selbst so manchesmal unter dem unfreiwilligen Pseudonym seines populäreren Namensvetters Rudolf Eisler zitiert lesen muß!

Ich brauche kaum ausdrücklich zu erwähnen, daß es mir nie möglich gewesen wäre, ein so umfangreiches Material wie das unten verarbeitete zu bewältigen, wenn ich nicht bei einer Reihe von Gelehrten der verschiedenen Wissensgebiete die freundlichste Hilfsbereitschaft angetroffen hätte.

Für einzelne Auskünfte, die an den betreffenden Stellen jeweils genau angeführt sind, bin ich den Herrn Prof. MORRIS JASTROW jun. in Philadelphia, Prof. PETER JENSEN in Marburg, Prof. KARL KRUMBACHER †, Geheimrat Prof. ERNST KUHN und Prof. LUCIAN SCHERMAN in München, Prof. ALFRED WIEDEMANN in Bonn und Prof. HEINRICH ZIMMERN in Leipzig zu bleibendem Dank verpflichtet. Herr Dr. K. TH. PREUSS hat mir für die Nachträge in liebenswürdigster Weise übersehene, zentralamerikanische Texte mitgeteilt, der Güte Prof. MILANIS in Florenz verdanke ich die Kenntnis einer unpublizierten etruskischen Aschenurne des Crocettamuseums. Geheimrat Prof. HERMANN DIELS hat mir freundlichst schon zu einer Zeit, wo die zweite Auflage seiner „Vorsokratiker“ noch nicht erhältlich war, den Bogen mit den Bruchstücken des Pherekydes zur Verfügung gestellt. Prof. FRANZ BOLL steuerte auf meine Bitte die vollständige Abschrift einer von ihm angezogenen Stelle über den Himmelsmantel aus einer Münchner Handschrift des Michael Scotus bei, für die ich ihm auch hier geziemenden Dank sage. Mrs. MARY LOGAN-BERENSON war so freundlich, mich auf das S. 85 abgebildete Madonnenbild zu verweisen.

Einen besonders schätzenswerten Dienst hat mir mein alter Wiener Studiengenosse Dr. WOLFGANG SCHULTZ dadurch erwiesen, daß er mir seine Forschungen über das älteste, von ihm wieder entdeckte System zahlensymbolischer Onomatomantik und Isopsēphismenrechnung bei den Orphikern und Pythagoräern von Fall zu Fall noch im Manuskript oder doch in Korrekturbogen so rasch mitgeteilt hat, daß ich diese Ergebnisse noch für meine Arbeit in einem Umfang verwerten konnte, der wohl auch die kühnsten Erwartungen des Entdeckers selbst übertroffen haben dürfte. Ich bin von der Stichhaltigkeit seiner Grundannahmen durch viele selbständig angestellte Proben so fest überzeugt worden, daß mich in meinem wohlerwogenen Urteil auch die bis jetzt — wie ich von einem Teilnehmer der letzten Grazer Philologenversammlung höre — überwiegend ablehnende Haltung der meisten Fachgenossen nicht irre machen kann. Ich bedauere nur lebhaft und aufrichtig, daß SCHULTZ seinen wertvollen Fund bisher nicht besser zur Geltung zu bringen vermochte. Mir scheint es unbestreitbar, daß er tatsächlich den Schlüssel zur orphisch-pythagoräischen Esoterik gefunden und einen sehr brauchbaren textkritischen Behelf in unsere Hände gelegt hat; daß die Anerkennung dieser Leistung noch auf sich warten läßt, liegt meines Erachtens zunächst an der unverschuldeten Ungunst äußerer Verhältnisse, die das Erscheinen des zweiten Bandes seiner „altjonischen Mystik“ bisher verhindert hat, dann aber wohl auch daran, daß SCHULTZ, wie es nun einmal seine Art ist, den entsprechenden Anschluß an die bereits vorhandenen Arbeiten PERDRIZETS und anderer über den gleichen Gegenstand weder zu suchen noch zu finden verstanden hat. Außer dieser starrsinnigen Eigenbrödelei sind vermutlich auch gewisse unglückliche Übertreibungen — wie der Ausdruck von einer „mathematischen Struktur der griechischen Sprache“ u. dgl. (vgl. auch unten S. 766 ff.) — einer günstigeren Aufnahme des Grazer Vortrags im Wege gestanden. Ich hoffe trotzdem ganz zuversichtlich, daß der Nachweis zahlenmystischer Onomatomantik in keilinschriftlichen Denkmälern Sargons II. von Babylon nicht weniger zur schließlichen Durchsetzung der neuen Erkenntnis beitragen wird, als die von SCHULTZ übersehene, unten aus ihren entstellenden Hüllen gelöste Nachricht des Archytas über die Auslegung der „*ψῆφοι*“ von Mensch und Vieh durch den Pythagoräer Eurytos. Auf mein gewiß ganz unparteiisches Zeugnis für die Richtigkeit dieser einen Theorie wird sich SCHULTZ hoffentlich nur mit um so mehr Erfolg berufen können, wenn ich aus den tiefgehenden Gegensätzen, die sonst fast überall zwischen seinen und meinen Urteilen über Menschen und Dinge, zwischen seinen und meinen Anschauungen über die Methoden religions- und kulturgeschichtlicher Forschung bestehen, auch hier kein Hehl mache. Von einer polemischen Erörterung seiner verschiedenen Arbeiten zur Geschichte der altjonischen Mystik habe ich abgesehen, da es mir notwendiger schien, eine nicht gebührend gewürdigte Erkenntnis von bleibendem Wert ins rechte Licht

zu stellen, als eine Reihe von Aufstellungen, ja eine ganze Methode zu bekämpfen, deren problematischer Charakter ja doch keinem Einsichtigen verborgen geblieben ist. — Außer jenen Aufschlüssen über die Bedeutung der Zahlensymbole in der ältesten griechischen Mystik verdanke ich SCHULTZ noch den Hinweis auf gewisse kosmologische Überlieferungen in der traditionellen Litteratur der Juden, auf die er durch seine Teilnahme an dem Unternehmen der Wiener „Monumenta Judaica“ aufmerksam geworden ist und die er als erster in seinen Arbeiten herangezogen hat, freilich ohne sich genügende Rechenschaft über das wahrscheinlichste geschichtliche Verhältnis dieser — wie ich bald einsehen lernte — fast rein persischen Lehren zu ihren griechischen Parallelen gegeben zu haben.

Mit freudigem Dank gedenke ich auch hier der unerschöpflichen Güte und Liebenswürdigkeit, mit der Prof. FRITZ HOMMEL in München diese Arbeit in allen Stadien zu fördern nie müde geworden ist, sei es nun, daß er mir durch mündliche und schriftliche, oft überaus zeitraubende Auskünfte weiter geholfen, sei es, daß er mir sonst unerreichbare Werke aus seiner Privatbibliothek geliehen oder die schätzbarsten Winke und Literaturnachweise an den Rand der Korrekturbogen geschrieben hat.

Zum Schluß noch einen herzlichen, dankerfüllten Gruß den alten Freunden AUGUST MAYER in Wien und LUDWIG CURTIUS in Erlangen, ohne deren treuen Beistand in schwerer Zeit dieses Buch gewiß nie zu Ende geführt hätte werden können.

Unterach am Attersee, November 1909.

R. E.

Inhaltsverzeichnis.

Erster Band.

Seite

Vorwort V
Verzeichnis der Abbildungen XXV
Auflösung häufiger Abkürzungen XXVIII
Stellenverzeichnis XXX

Kapitel I: **Der Kaisermantel des heiligen römischen Reichs** . . . . 1—45

Das Sternenkleid des Astrologen — S. 3. Michael Scotus über den Himmel als edelsteingesticktes Gewand — S. 4.

Der Himmelsmantel Kaiser Heinrichs des Heiligen im Domschatz von Bamberg — S. 5. Abbildungen des Stückes — S. 6 f. Ältere Publikationen — S. 8 f. Kaisermantel oder Meßgewand? — S. 9 f. Die Anordnung des Bilderschmucks — S. 10. Äußere Erwägungen, die Widmung an das „höchste Wesen" — S. 11. Die Bestimmung des Weihgeschenks — S. 12. Die Bilderbeischriften — S. 13. Die Widmungsinschriften und ihre Zeitfolge — S. 14. Eine angebliche Künstlersignatur — S. 15. Der Besteller des Kunstwerks Ismael von Bari — S. 16. Sein Verhältnis zu Heinrich II. Die Schenkung des Mantels zur Kaiserkrönung des Jahres 1014 — S. 17. Weitervergebung dieser und ähnlicher Geschenke durch den Kaiser — S. 18.

Die Bedeutung des Mantels im Zeremoniell der Patriziatsverleihung, der Kaiserkrönung und der „immantatio" des Papstes; die Papstdalmatika im Schatz von St. Peter — S. 19 f. Der Mantel bei der Krönung der deutschen, französischen und englischen Könige. Der Kaisermantel Heinrichs II. in Cluny — S. 20.

Der kosmische Königsmantel. Sonne, Mond und Sterne auf dem Opferkleid des Kaisers von China — S. 21 f. Das Staatsgewand Ottos III. in S. Alessio — S. 22. Die Kleiderordnung der „Graphia aurea" — S. 23. Der Mantel mit den Zodiakalzeichen — S. 24. Die apokalyptischen Bilder — S. 25.

Die goldenen Schellen und Glocken des Hochpriesterkleides am Kaisermantel und -gürtel. Der Aachener Krönungsmantel Richards von Cornwall mit den hundert Silberglocken — S. 26 f. Die Bedeutung der Glocken am Hochpriesterkleid. Der Lärmzauber der *θύσανοι*. Die Klirrgehänge am Gürtel des Zeus und der kyprische Silbergürtel — S. 28 f. Schellen und Glocken, Früchte und Blüten des Lebensbaumes — S. 29 f. Astrale Ausdeutung dieser Symbole — S. 31 f. Der Schellensaum und die kosmischen Zahlen 36, 72, 360 oder 100 — S. 32. Bedeutung dieser Zahlen. Der Prunkmantel des Alkisthenes mit dem Saum von Lilienblüten und Pfirsichfrüchten in Karthago — S. 33—35.

Seite

Wahrscheinliche Vorbilder der ottonischen Kleiderordnung in Byzanz; der kosmische Thron in der Magnaura und der Sternenthron des Khosru Parviz — S. 36. Der Mantel Hugo Capets mit dem „orbis terrarum“ in St. Denys. Das Gegenstück dazu aus dem Besitz Karls des Kahlen und die byzantinische Staatstracht dieses Karolingers — S. 37. Die „*βασίλεια ἐσθῆς*“ bei der Einsetzung der byzantinischen Kaiser. Die „toga picta“ des Constantius Gallus — S. 38.

Der Sternenmantel Neros, der kyprische Mantel Alexanders d. Gr., die Sternenchlamys des Demetrios Poliorketes — S. 39.

Triumphaltracht und Vergötterung des Imperators — S. 40 f. Die „toga picta“ — der Sternenmantel — S. 41. Die „toga picta“ als „vestis regia“ — S. 42. Apotheose Julius Caesars durch Verleihung des Sternenmantels zum ständigen Gebrauch. Der Senatsbeschluß über das gleiche Vorrecht des Augustus. Domitian erscheint mit der „toga picta“ im Senat — S. 43. Der Mantel der Himmelskönigin von Karthago bei der Investitur des afrikanischen Gegenkaisers Celsus, der Mantel des Mithras (?) bei der Erhebung des Probus — S. 44.

Ergebnis: Die unmittelbare Abstammung des kosmischen Krönungsmantels der mittelalterlichen Könige von der Staatstracht der römischen Kaiser — S. 45.

Anhang zum Kapitel I . . . . . 45—48

Die Nachrichten über die „spolia Hierosolymitana“. Die Wanderungen des Salomonsthrones — S. 45. Der kosmische „Tisch Salomonis“ und der Tisch Karls d. Gr. mit der „descriptio totius mundi“ — S. 46 f. Die angebliche *Σολομόντειος τράπεζα* am Hof von Byzanz — S. 48.

Kapitel II: **Der Gottheit lebendiges Kleid** . . . . . 51—112

Die Auffassung des Himmels als Göttermantel kein frei erfundenes Mythenbild, sondern aus alten Kultsymbolen abgeleitet — S. 51 f.

Vorhandene Litteratur: LOBECK im „Aglaophamus“; MARIE GOTHEIN „Der Gottheit lebendiges Kleid“ — S. 52. Zur Erklärung der fraglichen „Faust“stelle — S. 53 f. Was dem letztgenannten Aufsatz fehlt — S. 55.

Übersicht über die Denkmäler — S. 56 ff. Wirkliche Sternenmäntel in Tempelschätzen: in römischen und syrakusanischen Jupitertempeln — S. 56; im Schatz der Juno Lacinia — S. 57; im Schatz des delphischen Apollon — S. 58. Peplosfeste — S. 59.

Abbildungen von Göttern im Sternenkleid — S. 60 ff. Marduk von Babylon — S. 60. Adad — S. 61. Mithras — S. 62. Attis — S. 63. Der *ἀστεροτὸς πῖλος* des Attis und des Ahura-Mazda von Commagene — S. 63—64. Der Himmelsmantel des Coelus-Baʿal Šamin — S. 65 f.; der Tanit von Karthago und der Aphrodite Urania — S. 66 f.; der Dea Syria — S. 67. Die *ἐπωμίς* der Artemis von Ephesus mit den Tierkreiszeichen — S. 68. Der Sternenmantel der Nuit auf der Tempeldecke von Dendera. Die mit Sternen und Monden geschmückte „palla“ der Isis. Kleopatra in der „*ἱερὰ στολὴ Ἴσιδος*“ — S. 69—70. Der Sternenmantel auf einem altetruskischen Denkmal — S. 71. Das Himmelskleid des Sosipolis von Elis, d. h. des kretischen Zeuskindleins — S. 72. Der Sternenmantel bei verschiedenen Gottheiten auf Vasenbildern; geringer Wert dieser Zeugnisse — S. 73 f. Vasenbild und etruskischer

Seite

Spiegel mit der delphischen Peplosfeier — S. 74—76. Athene im Sternenmantel — S. 77.

Die gestirnte Ägis der Göttin und die Haut des Asterios — S. 78 f. Geschichtliche Entwicklung des Symbols — S. 80 ff. Das Vließ als Gleichnisbild für den Himmel. Das „goldene Vließ". Der Tauzauber des Gideon — S. 82 f. Felle im Wetterzauber, der Fellpanzer — S. 83. Sterne als *ἀποτροπαια* auf mykenischen Schilden. Der erste Panzer des Achilles — S. 84 f.

Das Sternenkleid der Madonna — S. 85. Christus Kosmokrator im Weltenmantel. Der Sternenmantel des Pan von Luca Signorelli — S. 86.

Übersicht über die wichtigsten Schriftquellen — S. 87 ff. Propheten und Psalmen — S. 87 f. Rabbinisches — S. 89. Der sog. Istrier Ethicus — S. 90. Ein unbekanntes Fragment bei LETRONNE — S. 91. Das Himmelskleid in den Keilinschriften — S. 92. Bēl Astrochitōn von Tyrus — S. 93. Avestische Parallelen — S. 93 f.

Der Sternengürtel des Gottes Haoma. Dieselbe Vorstellung bei Empedokles — S. 95. Der Himmelsgürtel des Apollon *Λόξιας* — S. 96. Das Reifband des Himmels in der Vision des Er — S. 97. Babylonische und iranische Parallelen, „rikiš šamē" und „mithra" (cf. unten S. 175₈) — S. 99.

Der Himmelsmantel in indischer und germanischer Überlieferung — S. 100 f. *„Φύσις ἑπτάστολος"* — S. 102. Hermetische und gnostische Stellen — S. 103. Syrisch-Christliches — S. 104. Griechisch-Orphisches — S. 105 f. Außerorphische griechische Zeugnisse — S. 107. Ein Äschylosfragment über den Himmels- als Königsmantel — S. 108.

Das Blitzkleid des Donnerers — S. 108 f. Das Himmelsgewebe bei Kritias. Der kosmische *χιτών* und *ὑμήν* bei den Atomisten — S. 110 f. *„παλαιοί"* bei Porphyr. Überblick über die gesammelten Stellen — S. 111 f.

Kapitel III: **Weltenwebe** . . . . . 115—318

Der „Peplos" des Brontin von Metapont — S. 115 f.

Die orphischen Überlieferungen über die Weltenwebe — S. 117. Zwei Fassungen des Mythos — S. 118 ff. Zagreuslegende und *Κόρης ἁρπαγή* — S. 121. Der Zusammenhang der Motive im Ritual; Schlangenbuhlschaft, Raubehe — S. 122 f. Defloration mit der phallischen Schlange — S. 124. Theogamie und Anakalypterien der Korē in Sizilien — S. 125 f. Zeus Meilichios, der chthonische Schlangenbräutigam — S. 127.

Götterhochzeit und Brautwebe — S. 129. *Ὑμήν* und „thalassio" als Hochzeitsrufe — S. 130. Das Laken der Penelope — S. 131. Eine sizilianische und maltesische Parallele — die Webe der hl. Agathe — S. 132 f. Die vorhomerische Fassung: „ca la notti tissia e lu jornu scusia" — S. 134 f. Der alte Mythus der Korē Pēnelopē — S. 136 f. Die „Webverlasserin" oder die „stumme Weberin" — S. 138 f. *Κόρη Δαμία, Ἄγνη Ἀγαθή*, Bona Dea — S. 140—142. Der Mythus der Bona Dea und die Zagreus legende — S. 142 f. Die Passion der hl. Agathe — S. 144 f. Festtage und Riten des Agathenkults — S. 146 f. „Kornes Qual"; das göttliche Brot — S. 148 f. Das Busenopfer der *Ἀ-μάζονες* — S. 150 f. Doppelbeil und Roß im Amazonenkult — S. 152 f. *Κόρη ἀ-μάζων* und *Δημήτηρ μεγαλόμαζος* und *μεγάλαρτος* — S. 154 f. Mantel und Gürtel der Amazonenkönigin in Delphi — S. 156 f. Amazonen, Peleiaden, Melissen. Harmonia, die Amazonengöttin — S. 158 f.

Sternenkleid, Sternenhalsband und Zodiakalgürtel der Göttermutter, als Spolien der Amazonenkönigin und Kleinodien der Harmonia in Delphi — S. 160 f. Die kosmische Webe der Harmonia — S. 162. Raub, Hochzeit und *ζήτησις* der Harmonia-*Κόρη Ἑρμιόνη* — S. 163. Kadmos-Kosmos, der Räuber der Harmonia, Pharos der Entführer der Helena — S. 164 f.

Die selbständige Vergötterung des heiligen Kleides — S. 166 ff. Sandan — S. 167. Zoganes, Kotys — S. 168. Sandrakottos-Chattu — S. 169. Endymiōn = Attis mit dem *ἔνδυμα* — S. 171 f. Attis *Φθείρ* und die Einkleidung zum Endymiōn — S. 172 f. KU-ANNA, Astrochitōn, Agû, Mithras — S. 174 f. *μίθρα*, mudru, mudra. Die Göttin Mitra = Ku-anna. Artemis *Χιθώνη* — S. 178.

Μιθραικική, der Mithrasbaum — S. 179 f. *Δένδρου μίτρωσις* — S. 181. *Μίτρωσις* und Hierogamie des heiligen Baumes — S. 182 f.

Die Mythen des „heiligen Rockes“. *„ἄραφος χιτών“* — S. 184 f. Die Verteilung der Kleider Christi. *„ὕφαντος ἄνωθεν“* — S. 186 f. Die Webe der Madonna — S. 188 f. Die Empfängnislegende im Protoevangelium Jacobi — S. 190 f. Die Madonna als „Kedesha“ — S. 192 f.

Die Weltenwebe bei Pherekydes — S. 194 f. Ältere Erläuterungen des Fragments — S. 196 f. Der webende und stickende Zeus — S. 198 f. Hausfleiß und Textilindustrie im Altertum — S. 200 f. *Ὠκεανός, Ὠγηνός*, Uginna — S. 202 f. Der Himmelsozean; *Δώματα Ὠγηνοῦ* — S. 204 f. Die Himmelshäuser — S. 206 f.

Die Mantelwebe bei Claudian — S. 208 f. Die Elemente der claudianischen Schilderung — S. 210 f.

Der Peplos des Aiōn bei Euseb — S. 212 f.

Erde, Meer und Himmel auf dem Bamberger Sternenmantel — S. 214 f. Die Spiegelbilder alles Irdischen am Himmel — S. 216 f. Sachseele und zeugendes Urbild — S. 218 f.

Der Schöpfungsmantel — S. 220 f. Weltschöpfung durch Bildzauber — S. 222 f. Apokryphe jüdische Überlieferungen zur Weltenwebe — S. 224 f.

Der Weber- und Stickergott der Semiten. Šemeš Argāmān, Hauḳum, Rōkēm — S. 226 f. Die Schöpfungsbilder im Weltenmantel — S. 228 f. Das Himmelstuch in der Vision Petri — S. 230 f. Schöpfung durch Urbild und Prōtoplasma — S. 232 f.

Bildzauber und Demiurgie — S. 234 f. Soziologische Erklärung des Götterhandwerks — S. 236 f. Königshandwerke — S. 238 f. Standesgötter — S. 239.

Mystik des Urhandwerks — S. 240 f. Spinnen, Flechten und Weben als Zauber — S. 242 f.

Kosmische Umdeutung der Riten — S. 244 f. Die Weltenwebe in der indischen Kosmologie — S. 246 f. Theodicee — S. 248.

Das Sternengesticke und die Himmelsschrift — S. 249. Gnostische, neubabylonische und spätjüdische Überlieferung — S. 250 f. Das Reißen des Tempelvorhangs. Der Mantel als Kosmosgrenze — S. 252 f.

Das Kleid der Offenbarung in der „Pistis Sophia“ — S. 254 f. Der Mantel des Astrochiton und die *κόσμου κτίσις* — S. 256 f. *Ἀστροχίτων Οὐρανόσκοπος* — S. 258 f.

Seite

Der Mantel der Weltherrschaft — S. 260 f. Der bunte Rock des Jōsêph — S. 262 f. Der Jahresalte und die zwölf Monatsgötter — S. 264 f. Die Tierkreisbilder im Jakobssegen — S. 266 f. Dan, Dinah, Gad, Ašer, Naphtalî — S. 268 f. Ruben, Sebulōn, Benjamin, Jōsêph; Simeōn-Levi, Juda, Issachar — S. 270 f. Die Josephslegenden und der Tamuzkult — S. 272. Das Fest „Schebah asar bĕ Tammuz". Jōsêph = *Αὐξίτης* — S. 274 f. Das Josephsgrab und die heilige Eiche bei Sichem — S. 276 f. Die Grablegung des Korngottes von Sichem (Tabellarische Quellenscheidung zu Genesis 37) — S. 278 f. Die letzte Garbe in Erntebräuchen — S. 280 f. Der Garbentraum und die Opferung des Gerstenbocks — S. 282 f. Das blutgetränkte Kleid — S. 284 f. Sternentraum und Himmelsmantel — S. 286 f.

Der Mantel der Weltherrschaft im babylonischen Schöpfungsepos — S. 288 f. Verschwinden und Wiedererscheinen des Kleides. Der Siegesmantel — S. 290 f.

Die sieben Hemden im Gilgamešepos — S. 292 f. Das Mysterium der Sphärenkleider — S. 294 f. Der Himmelsmantel der Seligen — S. 296 f. *Ἑπτάπυλος κλίμαξ* — S. 298 f. Der Aufstieg zum Götterberg — S. 300 f.

Die kosmische Rüstung des göttlichen Kämpfers — S. 302 f. Heptagramm und Pentagramm — S. 304 f. Das Hexagramm als Davidsschild (מָגֵן דָּוִיד) — S. 306 f. Der Wunderschild bei der Besiegung des Goliath — S. 308 f. Der homerische Achillesschild — S. 310 f. Die interpolierten Verse und der Kosmosschild des ursprünglichen Textes — S. 312 f. Sternengeschmückte Schilde bei den Tragikern — S. 314 f. Der Himmelsschild Alexanders d. Gr. — S. 316 ff.

Zweiter Band.

Kapitel IV: **Der Bau des Himmelszeltes** . . . . . 321—632

Der Flügelbaum in der Kosmogonie des Pherekydes — S. 221 ff. Ältere Deutungen: Webebaum? Gerüst der Erde? — S. 324 f. Mastbaum im kosmischen Schiff? — S. 326 f. Fraglicher Zusammenhang des Motivs; Notwendigkeit einer Wiederherstellung der ganzen Schrift — S. 328 f.

Der Titel *Επτάμυχος* S. 330 f. Der Siebenstern als Kosmogramm — S. 332 f. „*Επτάμυχος*" und „*Τετρακτύς*". Isopsēphie dieser Symbole — S. 334 f. „Sieben" und „Vier" als Zahlen des Universums — S. 336 f. Das Heptagramm als Aspektenfigur. „*Ἑπτακτίς*" u. „*Τετρακτύς*" — S. 338 f.

Die Zahlensymbolik in der Überschrift „*Ἑπτάμυχος ἢ Θεοκρασία*" — S. 340 f. Die Isopsephien und die Textgestaltung — S. 342 f. Tabellarische Übersicht über die *ψῆφοι* der voces memoriales — S. 344 f. Zahlensymbolische Analyse des ersten Fragments — S. 346 f. Die Zahlensymbolik im Fragment 2 und der Name *Ἥρα* — S. 348 f. Wiederherstellung des Namens *Ἥρα* im Text des Papyrus Grenfell auf Grund der *ψῆφοι* — S. 350 f. Die Isopsephien im Fragment 3 — S. 352 f. Die Zahlensymbole in den übrigen Fragmenten — S. 354 f.

Zweck und Ursprung der isopsephischen Schreibung — S. 356 f. (vgl. S. 741 f.).

Die Namen und das Wesen des pherekydeischen Zeus — S. 358 f. Zeus *Αἰθήρ* und Zeus Hēlios — S. 360 f. Der orphische Zeus *Λίσχος* — S. 362 f. Der Gott in der geflügelten Lichtscheibe — S. 364 f. Ahura Maçda und Ašur-Anšar — S. 366 f. Ahura-Maçda als Zeus-Hēlios in Kleinasien — S. 368 f. Zeus-Maçda als Prinzip des Guten und als Schöpfer — S. 370 f.

Ewigkeit und Anfangslosigkeit der Götter — S. 372 f.

Zeus-Eros — Wadd-Hadad — S. 374 f. Die Hochzeit des Eros und der Chthoniē in den Mysterien von Phlya — S. 376 f.

Hera-Gē-Rhē und die Muttergöttin in Kleinasien — S. 378 f. Die vorderasiatische Quellgottheit — S. 380 f.

Chronos-Kronos — S. 382 f. *Κρόνος-*Κόρνος-Κρουνός* und Kuzah-קצר — S. 384 f. Chronos in der griechischen Dichtung — S. 386 f. Chronos als Poldrachen verstirnt — S. 388 f. Das Zwitterwesen Chronos-Ananke-Adrasteia — S. 390 f.

Die orphischen Beschreibungen des Chronos — S. 392 f. Die mystische Gestalt des Chronos und die Tierkreiszeichen — S. 394 f. Chronos und Phanes — S. 398 f.

Gestalt und Ursprung des Phanes — S. 396 f. Das Phanesrelief von Modena — S. 400 f. Einzelerklärung der Darstellung — S. 402 f. CUMONTS Deutung. Die Inschriften — S. 404 f.

Ein orphisches Kultbild in mithräischer Auslegung — S. 406 f. Phanes und Mithras; ihre kosmische Orientierung — S. 408 f. Geburt des Mithras aus dem Weltei — S. 410 f. Zrvan und das kosmische Ei — S. 412 f. *Χρόνος-Ἀνάγκη-Ἀδράστεια* = Zrvan-Bahtəm — S. 414 f. Zrvan und seine Zwillingssöhne Ahura-Maçda und Añgra Mainyuš — S. 416 f. Mithras-Phanes, der Vermittler und Verbinder — S. 418 f. Mithras-Eros. „Pluton“ und „Uranos“ als Hälften des orphischen Welteis — S. 420 f. *Χρόνος ἀγήρατος* = Zrvan azarmān, *Αἰὼν ἄπειρος* = Zrvan Akarana — S. 422 f.

Ähnlichkeiten der Typen des orphischen Chronos und des Zrvan der Mithräen — S. 424 f. Die Unterschiede: Schlangengestalt und menschliche Bildung. Der Stierkopf — S. 426 f. Adlerkrallen und -flügel; Fischschwanz — S. 428 f. Der kosmische Wagen des Chronos und die „Merkaba“ der Ezechielvision — S. 430 f. Die Schlange als Sonnen- bezw. Mondbahn — S. 432 f. Der Hermesstab und die Syzygie der Mond- und Sonnenschlange — S. 434 f. Der orphische Logos vom „herakleotischen Knoten“ — S. 436 f. Die Tierkreiszeichen zwischen den Schlangenwindungen — S. 438 f. Die Attribute des Blitzes und des Schlüssels — S. 440 f.

Chronos erzeugt die Grundstoffe — S. 442 f. Ein mithräisches *δρώμενον* desselben Inhalts — S. 444 f. Zrvān schafft Wind, Feuer und Wasser — S. 446 f. Entstehung der Götter durch Mischung — S. 448 f. Die mystische Urzeugung des Zrvan und das Weltjahr — S. 450 f. Jahreszeiten, Wendepunkte und Urstoffe — S. 452 f. Das Jahr und die Elementargötter bei Pherekydes — S. 454 f. Die Wind- und Feuerdämonen und die Psephoi ihrer Namen — S. 456 f.

Der Zyklus der Urstoffe und das Problem der *ἀρχή* — S. 458 f. Die drei möglichen Lösungen — S. 459.

Das Weltsperma — S. 460 f. Ersetzung des urzeugenden *γόνος* durch den *σπερματικὸς λόγος* der Gottheit — S. 462 f.

Der Spermazauber des Zrvan — S. 464 f. Einschlägige zrvanistische Überlieferungen bei den Semiten — S. 466 f. Zrvan, Aramäisch = זמן, עת, דור oder עלם — S. 468 f. Zrvan Akarana und der En-Sōf der Kabbalisten — S. 470 f. Die mystische Beschreibung und der Ursprung des Ēn-Sōf — S. 472 f. Die zwei Gesichter des Ēn-Sōf. ארך אפים = *Ἠρικαπαῖος* — S. 474 f.

„Semen", „Matrix" und „Ovum Mundi" des Ēn-Sōf — S. 476 f. Der kosmische Samenstrom und die vier Elemente — S. 478 f. Porphyrios über das Symbol der *„ἐκροὴ σπέρματος"* — S. 480 f. Die Milchstraße und das System der Himmelsflüsse — S. 482 f. Der Sonnenlauf und die Feuer- und Wasserströme am Himmel — S. 484 f. Beziehung des Luft-, Wasser- und Feuerstroms auf den Mondlauf — S. 486 f. Der Ursprung dieser astralmystischen Vorstellungen — S. 488 f.

Das zeitliche Verhältnis des Chronoskultes zum Zrvanismus — S. 490 f. Kann der Zrvanismus auf orphische Anregungen zurückgehen? — S. 492 f.

Kâla, die Gottheit der „Zeit" in der jungvedischen Kosmologie — S. 494 f. Die Kâla-Hymnen des Atharvaveda — S. 496 f. Kâlasystem und Zrvanismus — S. 498 f. Kâla im Mahābhārata — S. 500 f. Das Rad der Zeit und die Seelenwanderung — S. 502 f. Kâla in den jüngeren Quellen — S. 504 f. Kâla in der Kosmogonie der Puranas — S. 506 f. Der Zrvanismus als gemeinsame Quelle indischen und jonischen Zeitkultes — S. 508 f.

Die polymorphen Kultbilder der Jahreszeitengötter in Kleinasien — S. 510 f. Lykos-Lykē und Chimareus-Chimarja — S. 512 f. Chronos-Promētheus und Nyx-Kelainō. Das Mithräum auf dem Chimairaberg — S. 514 f. Die Tötung des Jahresdrachens; Chronos-Herakles-Sandan — S. 516. Der rote Jahresgott — S. 517.

Die Kosmogonie von Osterburken — S. 518 f. Zrvan als Fruchtknoten in der Mondblüte — S. 520 f. Urei und Urfrucht in der „phrygischen" Kosmogonie — S. 522 f. Verschmelzung derselben Gleichnisse in der Puranas und bei Anaximander — S. 524 f.

Entstehung des Himmels, der Erde und der Moiren; *θεῶν διαδοχή* — S. 526 f. Götternot und *θεῶν μάχη* — S. 528 f. Der Aufstand des Ahriman und die orphische Ophiōnlegende — S. 530 f. Der Sturz in den Okeanos und die Himmelsherrschaft — S. 532. Die Wächter der Unterwelt — S. 533.

Die Urtriade bei Pherekydes — S. 534 f. Religionsgeschichtliche Voraussetzungen dieses Systems — S. 536 f. Die antizrvanistische Bewegung — S. 537 f.

Die Elementenlehre des Pherekydes — S. 538 f. Der *πεντέκοσμος* der Urstoffe und die *„πεντέμυχος γενεά"* der Götter — S. 540 f.

Ζὴν καὶ Χθονίη καὶ ὁ ἐν τούτοις ἔρως — S. 542 f. *Ζηλοτυπία τῶν γερόντων.* Die Götterbraut als Kampfpreis — S. 544 f. Der Zorn der Chthoniē und die Geburt des Ophiōneus — S. 546 f. Die endgültige Verteilung der Gewalten im „Siebenwinkel" — S. 548 f.

Bau und Einrichtung der Götterburg; *Ἱερὸς γάμος* — S. 550 f.

Die Menschen als Kinder des Himmels und der Erde — S. 552 f. Anthropogonie und Eschatologie des Pherekydes — S. 554 f.

Seite

Dualismus von Leib und Seele oder Zweiseelenlehre — S. 556 f. Das Lebensziel dieser Weltanschauung — S. 558 f. Eranische Parallelen S. 560.

Die Götter- und Menschensprache — S. 560 f.

Der wiederhergestellte Gedankengang des „Siebenwinkelbuches“ — S. 562 f. Endgültige Einordnung des Flügelbaummotivs — S. 564 f.

Der kosmische Baum und die Götterehe — S. 566.

Die *Προφήτεια τοῦ Χάμ* — S. 567. Der jüdisch-hermetische Cham als Offenbarer der Goldmacherkunst — S. 568 f. Das goldene Vließ im alchemistischen Orpheusbüchlein — S. 570 f. Die jüdisch-hermetischen Dialogfiguren Seth und Cham, Zoroaster gleichgesetzt — S. 572. Mithräische Ps.-Zoroasterschriften — S. 573 f.

Semitische Überlieferungen zum kosmischen Baum — S. 574 f. Der feuerumlohte Baum mit der Himmelsschale im Palaityrus — S. 576 f. Wahrscheinliche Quellen der dem „Cham“ und Pherekydes gemeinsamen Symbole — S. 578 f.

Weltenbaum und kosmisches Szepter — S. 580 f. Schlangenstab und Drachenbaum, Flügelszepter und *„ὑπόπτερος δρῦς“* — S. 582 f.

Symbolik und Riten des Sonnen- oder Mondbaumes — S. 584 f. Beispiele aus finnischem und japanischem Folklore — S. 586 f.

Die Entwicklung der Vorstellungen vom kosmischen Baum — S. 588 f. Der geflügelte Baum auf assyrischen Siegelzylindern — S. 590 f.

Die Überzeltung des Baumheiligtums — S. 592 f. Der altorientalische Zeltbau über lebenden Bäumen — S. 594 f.

Die Zeremonie des Zeltbaus im Hochzeitsritus — S. 596 f. „Bedeckung“, Zeltbau und Hierogamie bei Pherekydes — S. 598 f.

Zeus, Chronos oder El als Erbauer des Himmelszeltes — S. 600 f. Die jüdischen Legenden über den Bau des Himmelszeltes — S. 602 f. Folkloristische Parallelen — S. 604 f.

Das „Hirtenzelt der Welt“ — S. 605. Das „Haus des Alls“. Entwicklung des kosmischen Heiligtums — S. 606 f. Tempelkult und uranische Religion — S. 608 f. Die kosmische Halle von Tell-el-Amarna — S. 610 f.

Die kosmische Mithrashöhle. Eine Sternkarte im delphischen Tempel? — S. 612 f. Das kosmische Heiligtum im Abendland — S. 614 f. Weltbild und Sakralbau. Die orphische Chronoshöhle — S. 616 f.

Die Welt als Höhle, Zelt oder Haus — S. 618 f. Die Himmelsmauer — S. 620.

Das Welthaus in der syrischen Kosmographie — S. 621. Die Kosmosbilder des Mar Aba von Nisibis — S. 622 f. Die Kosmologie der syrischen Exegeten — S. 624 f. Die Quellen des „Magiers“ Mar Aba — S. 626 f.

Das altorientalische Weltbild — S. 628 f. Die alte architektonische und die neue sphärische Weltanschauung bei den Griechen — S. 630 f.

Kapitel V: **Ergebnisse** . . . . . 635—754

Ältere Anschauungen über den Ursprung der griechischen Religion und Philosophie. Die angebliche Uroffenbarung — S. 635. Die Ableitung aus der „morgenländischen Priesterweisheit“. Alexandrinische Theologie, Renaissance- und Aufklärungszeitalter. Die CREUZERschule — S. 636 ff.

Die Gegenbewegung: EDUARD ZELLER — 638 f. GRUPPES griechische Kulte und Mythen — S. 640. BURNETS „Early Greek Philosophy" — S. 641 f. THEODOR GOMPERZ' „Griechische Denker" — S. 643 ff.

Fortschritte der zuletzt genannten Darstellung — S. 644 f.

Das Alter der orphischen Theogonie. Die Zeit des Pherekydes. Zwei Ansätze. DIELS über Pherekydes als Zeitgenossen des Anaximander. Zur Kritik dieser Theorie — S. 645 ff. Pherekydes mit Thales gleichzeitig — S. 647. Verhältnis des Pherekydes und der orphischen Rhapsodien zu den ältesten Systemen der jonischen Philosophie — S. 648.

Rekapitulation des Gedankengangs der genannten Kosmogonien: die Gottheit der Zeit Chronos-Aion — S. 649. Nyx, Physis-Ananke-Adrasteia — S. 650 ff. Chaos, *μήτρα* und Urhöhle — S. 652 ff. Weltsamen und Urmischung im *κρατήρ* — S. 653. *Χάος-χώνη*. Blasenbildung im Urwirbel. Phanes *κλείς*. Uranos-Plutōn — S. 654 f. Sonne und Mond als Spiegellichter. Die *ἀγέννητα* bei Pherekydes — S. 656 f. Weitere Parallelen. Götterehe, Anthropogonie — S. 658 f. Eschatologie. Der Götterkampf — S. 660.

„Orphische" Lehren bei Thales — S. 660 f. Die theologisch-kosmologischen Apophthegmen des Thales und ihre Deutung — S. 662 f. Gegensatz des Thales zur Volksreligion — S. 663. Anaximander — S. 664 f. *Αἰὼν ἄπειρος, Χρόνος ἀγήρατος, Χρεών, Φύσις* und Weltsperma bei Anaximander — S. 666 f. Die Urqualitäten, ihre *ἐπικράτεια* und *δίκη*. Die Weltbildung — S. 668 f. *Γῆ μετέωρος*. Das *ὑγρόν* im Anfang. Apokatastasen. Gewittertheorie — S. 670 f. Die Anthropogonie des Anaximander — S. 672 f. Helloi, Galeoi und Orpheis — S. 674.

Αἰών und *Πνεῦμα* bei Anaximenes — S. 675. Das kosmologische System des Anaximenes — S. 676 f. Diogenes von Apollonia. Hippon — S. 678.

Orphiker und Pythagoreer — S. 679. Pythagoras als „Fischer" und „Hirt". Theophagie des Orpheus und des Pythagoras — S. 680 f. Orpheus-Dionysos, Pythagoras-Apollon. Die Isopsēphie der Namen *ΠΥΘΑΓΟΡΑΣ* und *ΔΙΟΡΦΟΣ* — S. 682 f.

Die Wurzeln der pythagoreischen Zahlenmystik: Wortzahlen und Zahlfiguren — S. 684 f. Die Kosmologie des Pythagoras. Alt-orphische Schriften — S. 686 f. Orphisches bei Xenophanes, Epicharm und Parmenides S. 688 f. — bei Empedokles — S. 690—93.

Das System des Heraklit. Aiōn-Heimarmene — *Λόγος ἀεὶ ἐών* als Urwesen S. 693 ff. Zeus Logos — *πῦρ ἀείζων*. Vergötterung des „Wortes". *Ὅσσα Διός* bei Homer — S. 697. Das Donnerwort des Keraunos. Die Weltbildung. *Πυρὸς τροπαί* 698 f. „Nach Maßen erlöschendes Feuer". Die *πέττεια* des Logos und der kosmische Dodekaeder mit den Buchstaben und Tierkreiszeichen — S. 700 f. Das „Gottesjahr". Der Logosbegriff bei Heraklit — S. 702 f. Der *Λόγος ξυνός* im Verhältnis zur älteren Unterscheidung einer Götter- und Menschensprache und zur späteren *ἄνθρωπος νομοθετὴς ὀνομάτων*-Lehre — S. 704 ff.

Die letzten Nachklänge der orphischen Kosmogonie bei Anaxagoras, Leukipp und Epikur — S. 707.

Alter und Entstehung der orphischen Litteratur. Die Zeugnisse des Herodot und Aristoteles — S. 708 f. Onomakritos. Pisistratus und die

Seite

Eleusinien. Die Dionysien von Agrae. Troische Kybelekulte. Die Berufung unteritalischer Mystiker der pythagoreischen Richtung nach Athen — S. 710 f. Kultische Aufgaben und litterarische Wirksamkeit der pisistrateischen Hoftheologen. Die *Σφαῖρα* des Musaios — S. 712 f. Die Theogonie des Pseudo-Epimenides. Die eigentlichen Orpheusbücher — S. 714 f. Angebliche Widersprüche zwischen älteren und jüngeren Orpheuszitaten — S. 716 f. Das Alter der sog. „rhapsodischen" Theogonie und ihre Quellen — S. 718 f. Die Herkunft der ungriechischen Vorstellungen bei den Orphikern und Pythagoreern. Kretisches und Kleinasiatisches — S. 720 f. Die *Θρονισμοὶ μητρῷοι* des Nikias von Elea, der Sternentanz um die *ἑστία* der Welt, die Lehre vom Zentralfeuer — S. 722 f. Andere Symbole des Kybelekultes. *Μέτρον φύσεως, ὁλκάς* — S. 724 f. Die kosmische *ὁλκάς* in der *μήτρα* und die Geburt des Diorphos in kleinasiatischen Mythen — S. 726 f. Kybele- und Chronoskult der kleinasiatischen Orphiker — S. 728 f. Die *θίασοι* der „Fischer" in den Legenden der „Sieben Weisen" — 730 f. Kroisos als Spender des Dreifußes; der Perserkönig und das Orpheusorakel von Lesbos. Das Fischergleichnis des Kyros — S. 732 f.

Die religionsgeschichtliche Bedeutung der Perserherrschaft über Jonien; eranische Einflüsse im vorgeschichtlichen Kleinasien — S. 734. Sandan-Sardankult in Lydien; Spuren einer antizrvanistischen Bewegung bei den Joniern — S. 735. Ausbreitung des Zrvanismus nach Indien einerseits, nach Ägypten andrerseits (Hermetik!) unter Kyros und Kambyses — S. 736 f.

Geschichtliche Voraussetzungen dieser ersten Weltreligion. Die Entwicklung einer astralmystischen Weltanschauung bei den Semiten, Makro- und Mikrokosmoslehre; astraler Henotheismus; Himmelsmessungen und kosmische Maße. Die kosmischen Zykluszahlen — S. 738 f. Eranische Weiterbildung des Systems. Persischer Einfluß auf die wissenschaftliche Weiterbildung der babylonischen Astronomie. Gleichzeitiges Auftreten der berichtigten Zykluszahlen bei den Joniern und Babyloniern unmittelbar nach der persischen Eroberung — S. 739 f.

Götterzahlen und Onomatomantik in Babylon und bei den Pythagoreern — S. 740 f. Weitere semitische Elemente im orphischen System. Der Webergott und der kosmische Zeltbau. Weiterbildung des Henotheismus durch Einführung abstrakter Gottesbegriffe — S. 742 f. Vergötterung von „Schicksal"; „Zeit", „Baum" und „Unendlichkeit" — S. 744 f. Eindringen dieser Gottesbegriffe in die kleinasiatischen Kulte. Mithras-Phanes-Erikapaios — S. 746 f. Übernahme dieses komplizierten Synkretismus und der zugehörigen Kosmologie durch die jonischen Orphiker — S. 748. Die orientalischen Parallelen zur jonischen *Λόγος-Κέραυνος*-Lehre — S. 749 ff.

„Heilige Handlung" und „heilige Lehre"; die Entwicklung der kosmologischen Vorstellungen aus dem *δρώμενον* der Schöpfungsfeier beim Neujahrsfest — S. 752 ff.

Nachträge und Berichtigungen 755

Alphabetisches Sach- und Namensverzeichnis 774

Verzeichnis der Abbildungen.

		Seite
Figur 1, 2.	Der Krönungsmantel Kaiser Heinrichs des Heiligen im Domschatz von Bamberg. Phot. Bernh. Haaf, Bamberg	6 u. 7
Figur 3.	Papstornat im Schatz von St. Peter. Byzantinische Arbeit vom Ausgang des XII. Jahrh. Seit dem XVIII. Jahrh. als „Dalmatica Leonis III." oder „Kaiserdalmatik Karls d. Gr." bezeichnet	21
Figur 4.	Krönungsmantel Richards von Cornwall im Domschatz von Aachen; sog. „Cappa Leonis III."	27
Figur 5.	Kaiser Constantius Gallus in der „toga picta". Miniatur im Chronographen von 354.	38
Figur 6.	Marduk von Babylon. Elfenbeinerne Thronstütze, gefunden bei den Ausgrabungen der deutschen Orientgesellschaft	60
Figur 7.	Adad im kosmischen Mantel (wie Fig. 6)	61
Figur 8.	Mithrasrelief von Ostia im Vatikan, Galleria Lapidaria	62
Figur 9.	Stiertötender Mithras mit dem Sternenmantel, römische (?) Gemme .	62
Figur 10.	Attis im Sternenkleid. Münze von Kyzikos	63
Figur 11.	Attis mit dem *ἀστερωτὸς πῖλος*. Münze von Ancyra	63
Figur 12.	Antiochos von Commagene vor dem Thron des *Ζεὺς Ὀρομασδής* . .	64
Figur 13.	Attisbäumchen mit dem Himmelshut auf der Mithrasstele von Quadraro. Museo Chiaramonti Nr. 569	65
Figur 14.	Darstellung des Coelus mit dem Himmelsmantel auf dem Panzer der Augustusstatue von Primaporta	66
Figur 15.	Aphrodite Urania im Sternenmantel. Peloponnesisches (?) Bronzefigürchen	67
Figur 16.	Venus Physica. Pompeianisches Wandgemälde	67
Figur 17.	Die Tierkreiszeichen auf der *ἐπωμίς* der ephesischen Artemis. Marmorstatue im Vatikan	68
Figur 18.	Die Himmelsgöttin NU-IT mit den Sternen und den Wellen des himmlischen Meeres auf dem Gewand. Vom rechteckigen Zodiakus zu Dendera	69
Figur 19.	Isispriesterin mit dem kosmischen Pallium. Von einem Grabrelief im Museo Pio-Clementino	70
Figur 20.	Delphische Festfeier (etruskische Spiegelgravierung)	74
Figur 21.	Delphische Festfeier (rotfiguriges Vasenbild)	75
Figur 22.	Athene im Sternenkleid. Panathenäische Preisvase im Louvre . . .	77
Figur 23.	Athene mit der gestirnten Ägis. Kultbild vom Tempel der Minerva Medica in Rom (Magazin der archäol. Kommission)	78
Figur 24.	Athene mit der gestirnten Ägis. Marmorstatue gefunden zwischen Pompei und Castellamare	79
Figur 25.	Die Himmelsgöttin Nu-it vom Luftgott Shu getragen. Ägyptisches Gemälde im Museum von Turin	80
Figur 26.	Apotropäische Darstellung einer Sonnenfinsternis auf einer apulischen Vase	84

		Seite
Figur 27.	Madonna im Sternenmantel. Tafelbild von Sano di Pietro im Oratorio di S. Bernardino in Siena	85
	in Berlin	86
Figur 28.	Pan im Sternenmantel. Ausschnitt aus dem Tafelbild des Luca Signorelli	
Figur 29.	Der mystische Himmelsgürtel auf der vatikanischen Replik des sog. „Apollon mit der Gans“	96
Figur 30.	Statue eines ägyptischen Priesters im gestirnten Pantherfell. Holzfigur im Museum von Turin	106
Figur 31.	*ΑΝΑΚΑΛΥΠΤΗΡΙΑ ΚΟΡΗΣ.* Metope vom Tempel F in Selinunt im Museum von Palermo	125
Figur 32.	Babylonische Darstellung der „Häuser des Himmels“ auf der Calotte der Berliner Merodach-Baladanstele	208
Figur 33.	Sternbild des Baumes mit dem Skorpion. Detail aus dem verschollenen Mithrasrelief der Casa Ottavio Zeni. (NB. Nachtrag zu S. 276$_4$) . .	276
Figur 34.	Benozzo Gozzoli, Verklärung des hl. Antonius von Padua in S. Maria in Araceli in Rom. Phot. Anderson	298
Figur 35.	Hexagramm mit Permutationen des Gottesnamens etc. Jüdisches Amulett für Wöchnerinnen. Nach der Jewish Encyclopedia Bd. I p. 550 .	302
Figur 36.	Tontäfelchen mit eingeritztem Heptagramm. Angeblich aus Nippur, nach JASTROW vielleicht aus Sippar	304
Figur 37.	Wochenstern. Nach BOUCHÉ-LECLERQ, L'astrologie grecque, Paris 1899, S. 432	305
Figur 38.	Schematische Darstellung des Pentagramms der kleinen Planeten . .	306$_0$
Figur 39.	Kabbalistisches Hexagramm mit eingeschriebenem Sonnensymbol . .	306
Figur 40.	Krieger mit dem Pentagramm als Wappenzeichen. Rotfigurige Schale im Museo Gregoriano	306
Figur 41.	Alexander d. Gr. mit dem kosmischen Schild. Goldmedaillon aus dem Fund von Abukir	316
Figur 42.	Die Sephirot und der mystische Siebenstern. Kosmogramm aus dem „Sohar“. Nach dem Kupferstich in WELLINGS opus magico-cabbalisticum	331
Figur 43.	Babylonische „Weltkarte“. Tontäfelchen im British Museum	333
Figur 44.	*ʿΗΛΙΟΣ ʿΕΠΤΑΚΤΙΣ.* Astrologische Aspektenfigur (nach Porphyrios)	339
Figur 45.	Symbol des Ahura-Maçda (des *ΖΕΥΣ-ʿΗΛΙΟΣ-ΔΙΣΚΟΣ* der Orphiker). Felsenrelief von Behistun	365
Figur 46.	Eros naht der Gē Chthoniē. Attische Bildschale des 5. Jahrhunderts .	376
Figur 47.	Phanes, das Weltei und die Winde. Orphisches Kultbild, etwa aus der Zeit Hadrians im Museum von Modena	400
Figur 48.	Geburt des Mithras *μεσίτης* aus dem geborstenen Weltei. Skulpierte Stele in durchbrochener Arbeit aus dem Mithräum von Borcovicum .	411
Figur 49.	Zrvan akarana auf der oberen, himmlischen Hälfte des kosmischen Eies stehend. Mithräisches Kultbild in der Antikensammlung der Villa Albani	412
Figur 50.	Zrvanstatue von Ostia mit den Werkzeugen des *Χρόνος τεχνίτης* in der Galleria lapidaria im Vatikan	413
Figur 51.	Zrvan und die Zwillinge. Mithräisches Relief im Museum von Vienne	416
Figur 52.	Nephritvase aus der Gudeazeit im Louvre, Paris	434
Figur 53.	Zrvan mit dem zwölfteiligen Szepter. Mithräisches Relief in der Villa Albani, Rom	437
Figur 54.	Torso einer mithräischen Zrvanstatue im Museum von Arles . . .	439

		Seite
Figur 55.	Chronos übergibt dem Zeus den Blitz. Rahmenszene vom Neuenheimer Mithrasrelief	440
Figur 56.	Zrvan erzeugt Wind und Feuer. Mithräisches Relief im Garten der Villa Colonna, Rom	445
Figur 57.	Zrvan erzeugt das Wasser. Mithrasrelief aus Ostia in der Vatikanischen Antikensammlung	446
Figur 58.	Mithräischer Okeanos (Apam napat)	455
Figur 59.	Mithräische Darstellung eines Windgottes	455
Figur 60.	Zrvanistische Kosmogonie. Randleiste vom Mithrasrelief in Osterburken	519
Figur 61.	Kampf zwischen Zeus (Diav) und den Schlangenfüßlern. Relief aus dem Mithräum von Angera	529
Figur 62.	Gleichbedeutende Darstellung auf dem Mithrasrelief von Virunum	529
Figur 63.	Götterkampf gegen den Drachen. Darstellung auf einem babylonischen Zylinder	529
Figur 64.	Kampf der Götter gegen die Riesenschlange. Babylonischer Siegelzylinder	529
Figur 65.	Hethitischer Siegelzylinder mit der Darstellung des königlichen Flügelszepters	583
Figur 66.	Der Sonnengott in der Lichtscheibe über dem heiligen Baum schwebend. Assyrischer Siegelstein der Sammlung Palin	590
Figur 67.	Anbetung des Sonnenbaumes. Assyrischer Siegelzylinder der Sammlung Robert Stuart	590
Figur 68.	Anbetung des geflügelten Baumes. Assyrischer Siegelzylinder im Louvre	591
Figur 69.	Der kosmische Flügelbaum. Assyrischer Siegelzylinder im Louvre	591
Figur 70.	Überzeltung des heiligen Baumes mit dem Himmelsmantel. Assyrischer Siegelzylinder der Sammlung Duc de Luynes, jetzt im Kabinett des Médailles der Nationalbibliothek in Paris	592
Figur 71.	Der Himmelsmantel über dem Flügelbaum. Assyrischer Siegelzylinder Nr. 89 135 im British Museum	594
Figur 72.	Assyrische Zeltbauten über dem Geäst lebender Bäume. Relief aus Kujundjik im Berliner Museum	595
Figur 73.	Brennende Baumzelte der Elamiter. Kujundjikrelief im British Museum	595
Figur 74.	Judentrauung unter dem Brautzelt. Aus einer Amsterdamer Osterhaggadah des Jahres 1695	598
Figur 75.	Darstellung des überschwemmten Nillandes. Bemalter Estrich der kosmischen Halle von Tell-el-Amarna	611
Figur 76.	Kosmogramm des Mar Aba von Nisibis mit der Darstellung des „Berghauses der Welt“ und des Auf- und Unterganges der Sonne hinter dem Weltberg der Mitte. (Aus der laurentianischen Hs. des Kosmas Indikopleustes)	621
Figur 77.	Kosmogramm des Mar Aba mit dem Durchschnitt durch das „auf Wasser gebälkte Obergemach“ des Himmels im 104. Psalm (ebenda)	622
Figur 78.	Kosmogramm des Mar Aba mit der Darstellung der oberen und der unteren Wasser zur Erläuterung des Schöpfungs- und Sintflutberichtes (ebenda)	623
Figur 79.	Kosmogramm des Mar Aba mit den beiden „Säulen des Himmels“ aus Hiob 26_{11} (ebenda)	624
Figur 80.	Anachronistische Wiederherstellung des babylonischen Weltbildes im sphärischen Sinn nach JENSEN, Kosmologie der Babylonier	628

Auflösung häufiger Abkürzungen.

AO = „Der alte Orient“, gemeinverständliche Darstellungen, herausgegeben von der Vorderasiatischen Gesellschaft.
ATAO = Alfred Jeremias, Das alte Testament und der alte Orient.
CIA = Corpus Inscriptionum Atticarum.
CIL = Corpus Inscriptionum Latinarum.
CIS = Corpus Inscriptionum Semiticarum.
CRAIBL = Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres.
DM^4 = Grimm, Deutsche Mythologie, vierte Auflage, herausgegeben von E. H. Meyer.
Enc. Bibl. = Encyklopedia Biblica ed. I T. K. Cheyne.
FHG = Müller, Fragmenta historicorum Graecorum.
FVS = Diels, Fragmente der Vorsokratiker.
FWK = Mannhardt, Feld- und Waldkulte.
GB = Frazer, Golden Bough.
GGGAO = Hommel, Grundriß der Geographie und Geschichte des alten Orients.
GJ = Winckler, Geschichte Israels.
JA = Journal Asiatique.
IGSI = Inscriptiones Graecae Siciliae et Italiae.
JRAS = Journal of the Royal Asiatic Society.
KAT^3 = Schrader, Die Keilschriften und das Alte Testament, 3. Auflage.
KB = Keilinschriftliche Bibliothek, herausgegeben von Schrader.
KHM = Grimms Kinder- und Hausmärchen.
MGAA = Monumenta Germaniae auctores antiquissimi.
MGLL = Monumenta Germaniae Leges.
MGSS = Monumenta Germaniae Scriptores.
MIÖG = Mitt. des Instituts f. österr. Geschichtsforschung.
ML = Roschers ausführliches Lexikon der Mythologie.
Mon. Jud. oder Mon. talm. = Monumenta Judaica altera pars, Monumenta talmudica, Erste Serie, bearbeitet von Salomon Funck, Wien 1907.
MVAG = Mitt. der Vorderasiatischen Gesellschaft.
OLZ = Orientalistische Litteratur-Zeitung.
PEF QST = Palestine Exploration Fund, Quarterly Statements.
Rawl. = Rawlinson, Cuneiform Inscriptions of Western Asia.
RE = Realencyklopädie des klassischen Altertums, herausgegeben von Pauly-Wissowa.
SBE = Sacred Books of the East.
SR = Carl Roberts Sammlung der antiken Sarkophagreliefs.
ThAS = Ugolini, Thesaurus antiquitatum sacrarum.

TMCM = Franz Cumont, Textes et monuments relatifs au culte de Mithra.
TST = Textes and Studies etc. ed. Robinson, Cambridge.
TU = Gebhardt und Harnack, Texte und Untersuchungen etc.

Die sonst noch verwendeten Siglen sind die allgemein üblichen. An Seitenzahlen angehängte Petitziffern bei Verweisen und im Register bezeichnen die betreffende Anmerkung, meistens aber auch die zwischen diesem und dem vorangehenden Index gelegene Stelle im Text überm Strich. N verweist auf die „Nachträge und Berichtigungen“, die mit Rücksicht auf das wichtige, während des Druckes hinzugewachsene Material der besonderen Beachtung des Lesers empfohlen seien.

Stellenverzeichnis.

(Nur diejenigen Stellen, die sich unmittelbar auf den kosmischen Mantel beziehen, sind ausgeworfen.)

Actus Apostolorum 10_{11} ff., 11_5 ff. — S. 230 ff.

Aischylos, *Σαλαμίνιαι*, fr. 216 NAUCK² — S. 108 Nr. 46.

Alanus de Insulis, de planctus naturae, MIGNE, patrol. lat. CXX, 435 C D, 436 D, 437 D — S. 229_2.

Anonymer alexandrinischer Dichter bei SCHNEIDER, Callimachea II p. 728, MAASS, Aratea p. 124 — S. 174_2 cf. N 93.

Anonymer Byzantiner bei CRAMER, Anecd. Paris. II p. 380 — S. 258_7.

Appian, Punica 66 S. 41_6.

Apuleius, Metamorphosen XI, 3 f. — S. 70; Metamorphosen XI, 24 — S. 135_0, 293_6.

„Azilah", Traktat, aus dem Kabbalistischen über Emanation; übers. bei KARPPE, Études sur les origines et la nature du Zohar, précedè d'une étude sur l'histoire de la Kabbale, Paris 1901, p. 252 — S. 89 N.

Bacon, Roger, opus maius vol. I p. 211 ed. BRIDGES, Oxford 1897 — S. 19_3.

Brucianus, Codex, koptisch-gnostische Apokalypse des sog., ed. AMÉLINEAU, Not. et extr. des Mss. XXIX, 1, p. 132 und 134 S. $228_{2.3}$; ibid. p. 124 ∾ 298 ed. SCHMIDT TU VIII, 1 f., Leipzig 1892 — S. 249_1 ibid. p. 303 — S. 249_8.

Claudian, Raptus Proserpinae I, 246 ff. ed. BIRT, MGAA X p. 359 — S. 209 ff.

Clemens Alexandrinus, strom. V, 6, p. 664 POTTER — S. 25_4.

Cornific. 27 p. 150 OSIANDER — S. 87_0.

Demokrit bei DIELS FVS² p. 347 Nr. 23 Z. 19 (Aëtios) — S. 110 Nr. 53.

Duris, Fragm. hist. Graec. ed. MÜLLER II, 477 ∾ Athenäus XII, 50 p. 535 (ed. KAIBEL III p. 181) — S. 39_6.

„Échecs amoureux", altfranz. Roman ed. SIEPER S. 8 (fol. 3 a) — S. 221_5, 229_3.

[Eliezer Rabbi] Pirkē di, cap. III (Mon. Judaica II, Wien 1907, talm. I p. 192 Nr. 682) — S. 226.

„Ēnuma ēliš", babylonisches Schöpfungsepos, Keilinschr. Bibl. VI, 1, S. 23 (JENSEN; cf. dess. Kosmol. der Babyl. S. 279) — S. 288 ff.

Ethicus, Kosmologie des sog., ed. D'AVEZAC p. 458 — S. 90.

Euripides Iōn 1141 ff. — S. 58_4.

Eusebios, de laud. Const. VI, 728 p. 430 ed. HEINICHEN — S. 104_1, 213 ff., 226; praep. evang. III, 11, 44 — S. 86_6; III, 11, 46 — S. 102_3.

Evang. Mark. 9_3, Matth. 17_2, Luk. 9_{29} — S. 19_3; Joh. 19_{24} — S. 185_6.

Firdusi 472_{627}, 636_{2029}, 918_{824}, 1464_{367} ed. Leyd. — S. 101_8 N; p. *IOAI*$_{13}$ ed. TURNER-MACAN — S. 106_4 N.

Genesis 37_3 — S. 286 ff.

Goethe „Faust" I, 509 — S. 52_5, 54_0.

„Graphia aurea urbis Romae“ ed. OZANAM, Documents inédits pour servir à l'histoire littèraire d'Italie, Paris 1850, p. 175 — S. 23 f.
Grimnismǫl, Edda ed. DETTER-HEINTZEL p. 31 a, 49 — S. 101 Nr. 32, 245₃.
Helgaldi Floriac. monac. Vita Roberti regis c. 14 ed. DUCHESNE, Hist. Franc. script. IV, 68 ∾ BOUQUET, Recueuil des historiens de la Gaule IX, 104 d — S. 37₁.
Jesaias 40₂₂, 44₂₄, 50₃ — S. 87 Nr. 2 und N 87₃.
Josephus Flavius antiqu. III, 7₇ — S. 25₄.
Kritias, Sisyph. Satyric. NAUCK, Fragm. trag.² p. 771 Z. 34 ∾ DIELS, FVS² p. 620 Z. 26, p. 621 Z. 21 — S. 110 Nr. 52.
Lettische Lieder ed. MANNHARDT, Zeitschr. f. Ethnol. VII, 80 Nr. 47 f. S. 82, Nr. 73 — S. 101 N zu Nr. 32.
Leukipp, siehe oben unter Demokrit.
„LI — KI“ chines. Zeremonienbuch, ed. P. COUVREUR S. J., Ho-kien-Fu 1899 IX, 6, p. 592 cf. SBE XXVII, 429 f. — S. 22₀.
Macrobius, ad somn. Scip. I, 11, 12; I, 12, 13 — S. 293₃.
Mahābhārata, Vers 8133 bei DEUSSEN, Vier philosophische Texte des M., Leipzig 1906, p. 297 — S. 505₅.
Maimōnides (R. Moses b. Maimōn.) comm. Exod. 33₂₃; fundam. legis I § 10; Morē Nebuchîm I 21₅₈ — S. 89 N.
Märchen: GRIMM, KHM Nr. 65 (griechisch bei HAHN Nr. 27, weit. Parall. ibid. II, S. 59 ff., 225 f. cf. I, 61) — S. 246₂; KUHN und SCHWARTZ, Norddeutsche M. p. 184 f. — S. 230₂.
Martianus Capella, nupt. Merc. I, 66 — S. 245₃.
Mexikanische Lieder bei K. TH. PREUSS, Neue Jahrb. f. d. kl. Alt., II. Abt. XVIII S. 168; Mitt. d. Anthropol. Gesellsch. in Wien 1903 S. 154 — S. 92 N.
„Naassenerpredigt“, sog. b. Hippolyt. ref. haeres. V, 7 p. 142 DUNCKER-SCHNEIDEWIN ∾ REITZENSTEIN, Poim. S. 86 f. — S. 102₁.
Nebo-šum-iškun, kultisch-astrologischer Brief (THOMPSON Nr. 151), trad. MORRIS JASTROW, Rel. d. Babyl. und Assyr., Gießen 1909 (Lief. XIV) II, S. 478 f. — S. 755 (N).
Nonnos, Dionys. XL, 407 ff. — S. 93 Nr. 13—14, 255 f.; XL, 577 ff. — S. 107 Nr. 44, 255 f.; XLI, 277 ff. — S. 162.
„Orac. chald.“ bei Prokl. in Tim. 155 e, KROLL S. 25 — S. 592₀.
„Orpheus“ Argonaut. 513 und 1028 (p. 21 und 39 ABEL) — S. 105 Nr. 40 und 41; Hierostolika fr. Nr. 152₄₋₇, ABEL p. 213 — S. 106 f. Nr. 42 und 43; Hymn. XIX, 16, ABEL p. 69 — S. 55₁, 108 Nr. 47; *Κόρης ἁρπαγή* ABEL p. 238 Nr. 11 (vgl. oben unter Claudian) — S. 117₁, 221; Rhapsod. Theog. fr. 48 ABEL p. 168 — S. 105 Nr. 39 cf. 347₅. Nonn. Dionys. VI, 155 ff. p. 224 ABEL — S. 117₁.
„*παλαιοί*“ bei Porphyr, De antro nymph. 14 — S. 112₂.
Pausan. VI, 35₄ — S. 72₃.
Pherekydes von Syros, DIELS, FVS² p. 507 f. Nr. 2 — S. 197₁, 321₁, 353.
Philon von Alexandria, de migr. Abr. 18 (I, 42) — S. 221₂; de prof. ed. WENDLAND II p. 562₂₃ — S. 89 Nr. 6, 228₁; de somn. I, 35 ed. WENDLAND II p. 249 — S. 89 Nr. 4, 224₂; I, 36 ed. WENDLAND II p. 250 — S. 89 Nr. 5, 248₃; I, 37 ed. WENDLAND II p. 251 — S. 25₄; de vita Mos. II, 117 ed. COHN IV p. 227 cf. p. 122 — S. 25₄.
„Pistis Sophia“ ed. SCHWARTZE, Berlin 1851, p. 7 und 11 ff. — S. 103₇, 228₄, 253₅.
Plutarch, Demetr. 41 — S. 40₁; de Iside et Osiride 51 und 78 — S. 102₃; ibid. c. 77 — N zu S. 70₄.₅.
Polemon bei Athenäus ed. KAIBEL XII, 541 A ∾ Ps.-Aristot. *περὶ θαυμασίων ἀκουσμάτων* c. 96 W vol. II p. 838 BEKKER — S. 33₅ und 35.

Porphyr. de abstin. I, 31 — S. 293₃.
Proklos in Tim. I, 113 ed. DIEHL — S. 293₃; opera ed. COUSIN p. 222 — S. 293₃.
Psalm 102₂₆ f. ∾ Hebr. I, 11₁₂ — S. 87 Nr. 3; Psalm 104₂ — S. 87 Nr. 1, 224₅.
RAWLINSON, Cuneiform inscriptions of Western Asia II, 47, 34—35 e, f — S. 92 Nr. 10 f.; II, 50, 31, V, 39, 46 — S. 92₃ N.
Ṛgveda I, 25, 13 — S. 100₁₀; I, 115, 4 — S. 101₇; IV, 13, 4 — S. 101₈; VII, 87, 6 — S. 101₁; VIII, 8, 11 — S. 505₅; VIII, 41, 7—10 — S. 100₉; IX, 69, 5 — S. 101₄; X, 31, 1 — S. 247 N; X, 123, 7 — S. 101₁.
„Rose, Roman de la", ed. MARTEAU Vers 16827 — S. 222₀.
Sagen: HENNE AM RHYN, Deutsche Volkssagen S. 654 — S. 246₂.
Samuel, Rabbi bar Nachman, Mon. Jud. p. 186 Nr. 666 — S. 224₆.
„Sapientia Salomonis" 18₂₄ — S. 19₃, 25₄.
Scotus, Mich., Cod. lat. Monac. 10268 f. 77 v, col. 1; ined., descripsit BOLL — S. 4₂.
„Seelenhymnus" sog., der Thomasakten, trad. K. RAABE bei HENNECKE, Neutestamentliche Apokryphen, Tübingen 1904, S. 521, 8; 524 Z. 20, 26 — S. 24₂, 294₄.
„SHU-KING", ed. LEGGE, Chinese Classics, vol. III p. 79 cf. — S. 22₀.
Simon, Rabbi, ben Laḳiš, bei BACHER, Agada der Pal. Amoräer I, 384 — S. 228₆; Mon. Jud. pars. II (Bibl. Talmudica) 1. Band, 1. Heft, S. 6, Z. 15 — S. 89₅, 296₆; Chagiga XII, 6, Mon. Jud. pars. II, 1. Band, 1. Heft, p. 193 Nr. 684, Z. 10 ff. — S. 221₄.
Sohar I, 2 a Tikkun. I trad. KARPPE a. a. O. p. 403 — S. 89 N; I, 19 b, 20 a KARPPE p. 361 — S. 602₃; II a KARPPE p. 406 — S. 224 N.
Sueton, Nero, c. 25 — S. 39₁.
Ur-bau, Inschrift des, Découv. en Chaldée Pl. 7 Vol. VI, 5 — S. 178 N; cf. RAWL. III, 67, 32 c—d — S. 178₄ N.
Yasht 13, 1; Zend Avesta, comm. par JAMES DARMESTETER, Annales du musée, GUIMET vol. 22, p. 506 f. — S. 93₃.
Zauberpapyri: Papyr. Paris. Vers 588 bei DIETERICH Abraxas S. 49 — S. 103₁; Papyr. Lond. Vers 414 ff. ed. WESSELY in den Denkschriften der Wiener Akad. der Wiss. 1888 — S. 103₂.

I.

DER KAISERMANTEL DES HEILIGEN RÖMISCHEN REICHS

Den Kaiser sah ich beim Opfer stehn
Im priesterlichen Geschmeide
Ich habe die ganze Welt gesehn
In unsres Kaisers Kleide
Goldgestickt die Sonne zur rechten Hand
Und silbern der Mond zur Linken
Das weite himmelblaue Gewand
Besät mit Sterneblinken . .

Nach dem Chinesischen von Friedrich Rückert.

Der einst Königen und Feldherrn mit schicksalsschwerem Rat zur Seite stand, der weise Magier des Ostens, der deutet heute nur mehr die dumpfen, in engem Kreise schweifenden Träume und Ahnungen müder Mägde: aber noch immer grüßt er in der gleichen feierlichen Tracht wie vor Alters, mit der hohen Kegelmütze, der Sphäre und dem weißen Zauberstab, mit dem lang herabwallenden Bart und im sternbesäten Mantel,[1] wie er auf den Türmen von Eger, Kenilworth und Plessis, auf den flachen Dächern der Königsschlösser in Cordova und Palermo gestanden sein mag, vom bunten löschpapierenen Umschlagblatt des „ägyptischen" wie des „chaldäischen" Traumbuchs aus ehrfurchtgebietend seine gläubigen Adepten; im selben Aufzug zieht er unter den heiteren Gestalten der alten Wiener Zauberposse als Ajaxerle, Schneckenhändler und Hexenmeister aus Donaueschingen über die Bühne; und ebenso gekleidet lockt er die schaulustige Menge im gebrochenen Deutsch eines böhmischen Taschenspielers in das wundererfüllte Innere einer Praterbude.

Wer fragt heute danach, von wo jenes seltsame Himmelskleid herstammt und welche erlauchteren Träger vor diesem Jahrmarktszauberer den nun so fadenscheinig glänzenden Sternenmantel um ihre Schultern geworfen haben mögen?

Die Zeiten haben sich sehr verändert, seit Friedrichs II., des Hohenstaufen schottischer Leibastrolog, Michael der „stregone" aus dem nebeligen Stammlande des zweiten Gesichts „che veramente delle magiche frode seppe il giuoco"[2] in Bologna seine vornehmen Kunden und Freunde mit den köstlichsten Gerichten bewirten konnte, die dienstbare

---

[1] Vgl. A. Bouché-Leclercq, L'astrologie grecque, Paris 1899, p. 577 n. [1] „. . . la robe constellée, le vêtement legendaire des astrologues".

[2] Dante, Div. Com. Inf. XX, 116; vgl. Wood Brown, an enquiry into the life of Michael Scot, Edinburg 1897, zuletzt Boll, Sphära, Leipzig 1903, S. 439, 447[1]. Eine reizende Novelle von Gio. da Prato über Michele Scotto und Kaiser Friedrich II. in Paul Ernsts Sammlung altitalienischer Novellen, Leipzig 1902, I, 238—262.

Geister durch die Luft aus den Küchen aller europäischen Herrscher herbeigeschafft hatten.[1]

An einer so besetzten Tafel konnte man noch leicht einem ungläubigen Epikuräer, der in seiner Zweifelsucht die ewigen Sterne Pfennigkerzen schalt, zu leuchten trunknen Bettlern in der Nacht, mit unerschütterlicher Überlegenheit zur Antwort geben, nur Dummköpfe könnten glauben, die Himmelslichter seien ohne Ordnung über das Firmament hingestreut; die Wissenden sähen in dem gestirnten Himmel ein glänzendes, mit Edelsteinen besetztes Gewand, dessen Zierat gar wohl ersonnen und geordnet sei.[2]

Seither aber hat sich die Welt immer mehr mit solchen „Dummköpfen" angefüllt. Der weise Seher Michele Scotto wandert mit dem verdrehten Gesicht im Nacken rücklings durch die vierte Schlimmekluft der tiefsten Hölle, und die heut an seiner statt die Nächte durchwachen, um unablässig die Bahnen der Gestirne zu verfolgen, in deren ernüchterten Gemütern hat die trostlos unerbittliche Weisheit des alten Heraklit[3] tiefe Wurzeln geschlagen, daß die schönste Weltordnung, von keinem der Götter und keinem der Menschen voraussinnend erschaffen, vor dem unbestochenen Blick doch nur daliegt *ὥσπερ σάρμα εἰκῇ κεχυμένον*, — wie ein blindlings hingeschütteter Kehrichthaufen.

Hätte den Sternenmantel wirklich nie jemand andrer getragen, als die anmaßendsten aus jener Gauklergilde, die sich Dantes Zorn so redlich verdient zu haben scheint, es stünde kaum dafür, sich viel Gedanken über den Ursprung dieser phantastischen Tracht zu machen. Allein von den Leuten, die mit Michele Scotto zu Tische saßen, mag leicht noch einer oder der andere keinen geringeren als den römischen Kaiser deutscher Nation selbst in einem solchen Weltenmantel zur Krönung ziehend gesehen haben.

Man weiß ja nur wenig mehr vom Zeremoniell jener glänzenden, teuer genug erkauften Festzüge, die so mancher deutsche König zur St. Petersbasilika hin unternommen hat, um nach vielen Fährlichkeiten

---

[1] Jacopo della Lana, Comm. zu der eben angeführten Dantestelle.

[2] Vgl. Mich. Scotus Cod. lat. Monac. 10268 f. 77 v, col. 1. „De notitia ordinum stellarum fixarum. Phylosophi quondam multis experimentis noverunt celum esse stellatum ordinabiliter tam desubter quam super, unde ex tali ordinatione stellarum est preciosius et videtur esse pulcerimum. cuius exemplum trahimus de ueste alicuius bene frisata et gemmis preciosis adornata in suo contestu; et quamquam celi stelle videantur seminate seu asperse, melius sunt disposite in eodem quam videantur uel credantur ab ydiotis que sic morantes nobis designant tanquam puncti vel termini lapidum preciosorum signa coeli 12 et imagines 48 etc." Ich verdanke eine Abschrift dieser unedierten, zuerst „Sphära" p. 441 herangezogenen Stelle der Güte Prof. Franz Bolls.

[3] Diels FVS[2] fr. 30 und 124, p. 66, 19 und 79, 13.

in der Hauptstadt der Welt die Krone der Cäsaren zu empfangen.[1] — Schattenhaft ungreifbar, wie die letzten glanzlosen Figuranten eines endlos langen Maskenspiels sind auch diese Protagonisten des großen Welttheaters von der Bühne abgetreten. Aber hie und da ist doch in den entlegensten Winkeln der unerschöpflichen „Old Curiosityshop", die die Altertumsforschung immer wieder von vorn zu durchstöbern anfängt, das eine oder das andre Requisit jenes weltbedeutenden Mummenschanzes liegen geblieben. Und mitten unter all diesen Kronen und Szeptern, Handschuhen und Reichsäpfeln toter Könige und Kaiser, die sich da zusammenfinden, schimmert nun wirklich seltsamerweise ein kostbarer Mantel, dessen halberhabene Goldstickereien auf ursprünglich tiefblauem Grunde den Himmel und alle Sternbilder darstellen wollen.

Kein einziges von allen jenen ehrwürdigen Dingen spricht so eindringlich zur Phantasie des Beschauers als gerade dieses Prunkstück des Domschatzes von Bamberg,[2] dessen geschichtliche Bedeutung durch eine Verbindung von Umständen verbürgt wird, wie sie wohl kaum je ein zweitesmal wieder zusammentreffen dürften: merkwürdig schon durch das Andenken an den inschriftlich bezeugten Spender, jenen Kaiser Heinrich, den die Kirche nicht zuletzt wegen seiner Verdienste um das von ihm gegründete und reich begabte Hochstift unter die Heiligen aufgenommen hat, noch wichtiger als örtlich und zeitlich genau bestimmbares Erzeugnis mittelalterlichen Kunstfleißes, bildet es vor allem durch seinen kosmischen Bilderschmuck ein unvergleichliches Denkmal zur Entwicklungsgeschichte der deutschen Kaiseridee.

Natürlich wird dieses eigentümliche Sternenkleid hier nicht zum erstenmal besprochen oder auch nur abgebildet. Als Reliquie Heinrichs des Heiligen brachten es schon die Bollandisten[3] und bald darauf auch eine Ingolstädter Jesuitendissertation[4] durch einen dürftigen, nach Umrißzeichnungen des Bamberger Archivars Eppenauer hergestellten Stich zur Kenntnis ihres kleinen Leserkreises. Auf diese beiden Abhandlungen geht alles zurück, was Ch. G. v. Murrs Bamberger Führer[5] dem wiß-

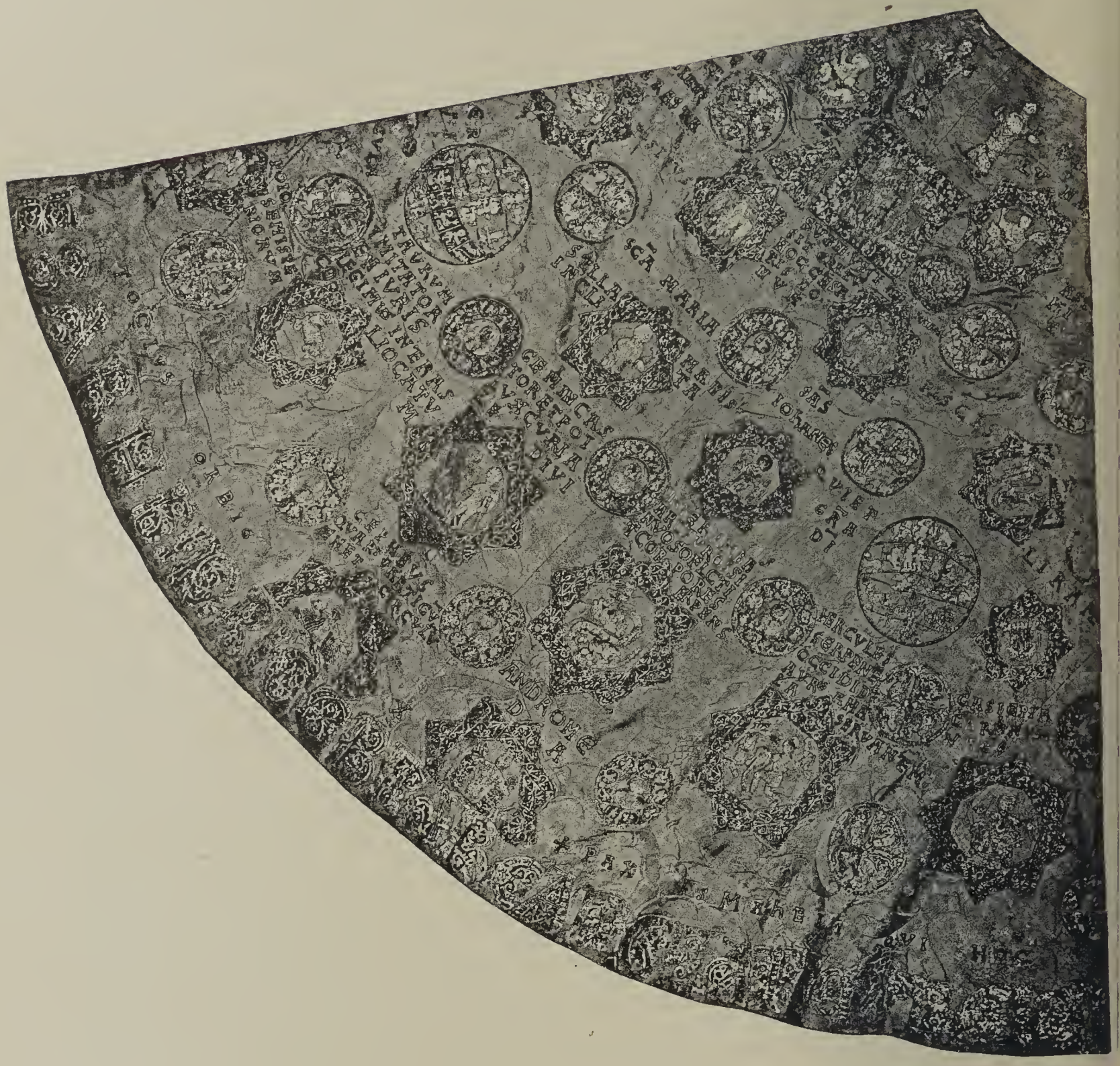
[1] Die Hauptquellen sind ein Bericht im Liber Censuum des Cencius Camerarius (1192) und eine Urkunde Clemens V. vom Jahr 1312, vgl. MGLL II, pp. 187 ff. und 529 ff. Dazu die „Ordines Coronationis" bei Waitz, Formeln der deutschen Königs- und römischen Kaiserkrönung, Abhandl. der Götting. Ges., ph. hist. Cl. 1873.

[2] Vgl. die Abbildungen 1 und 2; nach neuen Aufnahmen von Bernhard Haaf in Bamberg.

[3] P. Sollier in den Acta Sanctorum, Juli, Bd. III, p. 718 num. 71, Antwerpen 1723.

[4] P. Heinrich Schütz, Mantum Bambergense S. Henrici Caesaris notis illustratum, Ingolstadt 1754, in 4°.

[5] Merkwürdigkeiten der fürstbischöflichen Residenz Bamberg, Nürnberg 1799, S. 102—116.



Figur 1.

DER KRÖNUNGSMANTEL KAISER HEINRICHS

Phot. Bernh. Haaf

Figur 2.

DES HEILIGEN IM DOMSCHATZ VON BAMBERG.

Bamberg.

begierigen Fremden über den Mantel zu erzählen wußte. Erst das Monumentalwerk des Aachener Domherrn Franz Bock über die Kleinodien des heiligen römischen Reichs deutscher Nation[1] vermittelte der breiteren Öffentlichkeit die Bekanntschaft dieses ungewöhnlichen Gewandstückes; geschmückt durch eine farbige Steinzeichnung, die den allgemeinen Eindruck recht gut, freilich manche Einzelnheiten nicht ganz verläßlich wiedergibt, zeigt die zuletzt genannte Abhandlung selbst neben allen schätzbaren Eigenschaften dieses sonderbaren Kenners und allzueifrigen Liebhabers mittelalterlicher Gewandreste auch recht deutlich die methodische Unzulänglichkeit seiner vielseitigen, aber lückenhaften gelehrten Ausrüstung. Im engsten Anschlusse an Bock besprach das Stück dann Piper in seiner „Mythologie und Symbolik der christlichen Kunst".[2]

In letzter Zeit hat sich wieder Ernst Maass, zuerst in einem Anhang einer philologischen Publikation[3] und dann in einem selbständigen Aufsatz[4] mit dem Mantel beschäftigt und seinem Versuch auch eine neue, treuere Abbildung nach einer Liebhaberaufnahme G. v. Bezolds vom germanischen Museum in Nürnberg beigegeben. Der Wert seiner Arbeit liegt jedoch keineswegs in dieser groben Zinkätzung nach einem verschleierten Lichtbild, sondern erstens in der tüchtigen philologisch-kritischen Wiederherstellung der verderbten Bilderbeischriften, zweitens in der einerseits auf diesen Lesungen, andrerseits auf Maaß' gründlicher Kenntnis der astrothetischen Literatur aufgebauten Deutung der Darstellungen, drittens in dem gelungenen Nachweis, daß die verwendeten Sternbildertypen selbst der weitverbreiteten „Recensio interpolata" einer vulgärlateinischen Aratübersetzung entnommen sind.

Um das unleugbare Verdienst dieser Leistung, besonders im Vergleich mit den kindlichen, aus der Creuzer'schen „Symbolik", dem „Mundus symbolicus" von Piccinelli und anderen ebenso unzulänglichen Quellen dritter Hand geschöpften, dafür aber mit der blühendsten Phantasie ausgeschmückten Bilderdeutungen Bocks richtig zu würdigen, muß man sich vergegenwärtigen, daß der ursprüngliche, jetzt nur noch in Spuren nachweisbare Grund des Goldgestickes in neuester Zeit durch einen purpurvioletten[5] mit dem bekannten Granatapfelmuster durchwebten Seidenstoff ersetzt worden ist; dabei ist aber nicht nur

[1] Wien, bei der k. k. Hof- und Staatsdruckerei 1864, Tafel 41, Text S. 191 ff.

[2] II. Bd. S. 69 ff.

[3] Commentariorum in Aratum reliquiae, p. 602 ff.

[4] Zeitschrift für christliche Kunst XI. Bd. 1899/1900, Heft XI u. XII, S. 320 ff. und 362 ff. „Inschriften und Bilder des Mantels Kaiser Heinrichs II.".

[5] Vgl. die farbige Abbildung bei Bock a. a. O. Murr a. a. O. S. 104 beschreibt noch ein „himmelblaues dichtes Seidenzeuch".

die ursprüngliche Anordnung der Bilder — diese wohl weniger stark — sondern auch die Buchstabenfolge der Inschriften in achtloser, oft sehr störenden Weise verändert worden, sodaß stellenweise ein ganz heilloses Durcheinander wieder einzurenken war.

Maass' wertvolle Aufstellungen nahmen dann Moriz Dreger[1] und Pater Joseph Braun[2] in ihre viel gelesenen Handbücher auf, leider zusammen mit allen folgenschweren Irrtümern seiner verdienstlichen, nur leider in allem nicht philologischen ganz unzulänglichen Abhandlung. Denn das muß gesagt werden: soviel nützliche Ergebnisse Maass auch zutage gefördert hat, in zweifacher Hinsicht bedeuten seine Arbeiten einen unbedingten Rückschritt gegen die älteren Anschauungen. In einer Art sonderbaren Mißtrauens gegen die unverdiente Gunst eines ganz seltenen Zusammentreffens mehrerer Überlieferungen hat er nicht nur die bereits vor ihm annähernd richtiggestellte Deutung der Widmungsinschriften ganz auf den Kopf gestellt, sondern auch, offenbar unter dem Einflusse jener wirklich oft zuweit getriebenen Vorsicht gegen „Küsterfabeln", die sich die klassischen Philologen bei der Pausaniaskritik angewöhnt haben, eine an Ort und Stelle in mündlicher Überlieferung bewahrte, ganz leicht zu erhärtende Tradition über die ursprüngliche Bestimmung des ganzen Stückes leichten Herzens über Bord geworfen.

Während nämlich Bock und seine Vorgänger noch dieses allerdings dem Anscheine nach ganz vereinzelt dastehende Sternenkleid unbedenklich als Kaisermantel Heinrichs des Heiligen ansprachen, hat man seither allgemein kritiklos die von Maass verfochtene Meinung nachgesprochen, daß diese seltsam verzierte Planete des Bamberger Domschatzes von Anfang an als Meßgewand gedacht gewesen sei.

Niemand scheint bemerkt zu haben, wie haltlos die Grundlagen dieser Umtaufe bei näherer Erwägung erscheinen. Maass hatte zunächst auf einen äußeren Umstand hingewiesen: daß nämlich die vornehmsten Bilder — der thronende Christus inmitten gewisser apokalyptischer Gestalten,[3] eine Gruppe um die sich wie um ein Empyreum Sonne, Mond, Sternbilder und unbenannte Einzelsterne[4] scharen — auf dem Rückenteil des Gewandes angebracht sind. Nun wäre allerdings diese Art der

[1] Künstlerische Entwicklung der Weberei und Stickerei innerhalb des europäischen Kulturkreises etc. Wien 1904, Textband S. 78 ff.

[2] Die liturgischen Gewänder des Abendlandes, Freiburg i. B. 1907, S. 227.

[3] Siehe unten S. 21 f. Vgl. ferner in der unten Kap. III besprochenen Beschreibung des „Lichtkleides" im sog. Seelenhymnus der Thomasakten die Stelle „Und das Bild des Königs der Könige war ganz auf dem ganzen Gewande" (E. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen, Tübingen 1904, S. 524, Z. 26).

[4] So erklären sich vielleicht die von Maass ungedeutet gelassenen Medaillons

Anordnung bei einem Meßkleid unmittelbar aus dem liturgischen Vorgang verständlich. Was Maass aber merkwürdigerweise gar nicht in Erwägung gezogen zu haben scheint, ist die unbestreitbare Notwendigkeit, daß auch der Kaiser — wie immer man sich die Zeremonie im einzelnen vorstellen mag — im Augenblick der Krönung, selbst dann wenn er allen mittelalterlichen und neueren Ghibellinen zur Erbauung die Krone selbst vom Tische des Herrn genommen hätte,[1] ebensowenig wie der zelebrierende Priester dem Altar den Rücken zukehren konnte; auch der Kaiser muß, ganz wie der messelesende Geistliche abgewendet von der versammelten Gemeinde vor dem Papst gestanden sein. Selbst wenn die Überreichung der Insignien nicht am Hauptaltar stattfand, — die Quellen erwähnen den Altar des hl. Mauritius — muß doch während der ganzen, an verschiedenen Orten der Basilika spielenden Handlung hinter dem Kaiser sein Gefolge, also die wichtigsten Zuschauer gestanden sein, so daß schon bei der Krönung vor allem die Rückenseite des Mantels zur Geltung kommen mußte. Dasselbe gilt natürlich auch von dem zweiten Höhepunkt der feierlichen Handlung, dem bedeutungsvollen Augenblick, wo der Kaiser, zum erstenmal mit den Insignien der neuen Würde angetan, während der Krönungsmesse aus der Hand des Papstes das heilige Abendmahl empfing.[2]

Beweist also die Anordnung des Bilderschmuckes weniger als nichts gegen die alte Überlieferung, so kann doch der zweite, offenbar für die Umdeutung ausschlaggebende innere Grund nicht mit zwei Worten abgetan werden. Denn da gegen Maass' treffende Bemerkung, daß nur Gott allein und nicht der deutsche Kaiser die Welt regiert, beim besten Willen wenig einzuwenden ist, muß man ihm einen Schein von Recht zubilligen, wenn er den Sternenmantel als ein höchst unpassendes Kleidungsstück für einen Sterblichen bezeichnet. Wenn er aber fragt, ob man annehmen dürfe, daß der Heilige Heinrich sich dieser Erwägung verschlossen haben könne, so muß ich sagen, daß diese Frage wohl

---

mit Brustbildern ohne weitere Kennzeichen. Auch an Darstellungen der *πρόσωπα* (cf. Firmicus Maternus II, 4) könnte zur Not gedacht werden, obwohl nicht 36, sondern nur 21 solche Medaillons vorkommen. Oder sollten alle diese Brustbilder in vielfacher Wiederholung „das Bild des Königs der Könige" „ganz auf dem ganzen Gewande" (s. o. Anm. 4) zu versinnlichen haben?

[1] Vgl. die Beispiele für ein derartiges Vorgehen bei W. Sickel, Das byzantinische Krönungsrecht bis zum 10. Jahrh., Byz. Zeitschr. VII 1898 S. 514$_{18-24}$, 516 oben, 536$_{36}$.

[2] Vgl. den oben erwähnten Bericht des Cencius Camerarius über die Krönungsmesse MGLL, II 192$_{33}$, „Quum autem praefatio incipit, imperator extrahit pluvialem" (das Ornat eines Klerikers von St. Peter) et induitur manto proprio. Quum datur pax Domini, ascendit ad communicandum indutus proprio manto."

nicht so leicht zu beantworten ist, als man wünschen möchte. Ich wundere mich nur, wie einem solchen Kenner des klassischen Altertums entgehen konnte, daß lange vor ihm schon andere ehrbare Historiker wie Plutarch und Sueton[1] über die Vermessenheit von Herrschern, die im Weltenmantel einherschritten, unwillig ihre Köpfe geschüttelt haben. Über die Berechtigung solcher Zensuren zur Weltgeschichte möge mit den Alten streiten, wer Lust dazu hat. Von einem modernen Geschichtsforscher hätte man erwarten dürfen, daß für ihn das Problem eben dort begonnen hätte, wo bei jenen das Verständnis oder gar der Wille zum Verstehen aufhörte.

Sicher ist jedenfalls, daß ein solcher Mantel, wenn er wirklich unziemlich für einen Sterblichen ist, am allerwenigsten für den in christlicher Demut vor das Allerheiligste hintretenden, keinesfalls aber nach antiker Auffassung „deorum vice“[2] die Riten vollziehenden Priester passen kann, und daß auch tatsächlich in der ganzen reichen monumentalen und literarischen Überlieferung über christliche liturgische Gewänder, die erst neuerdings wieder aufs sorgsamste gesammelt und gesichtet worden ist,[3] kein anderes Beispiel der Art aufgezeigt werden kann.

So kann man meinetwegen einstweilen einen Augenblick im Zweifel sein, ob das Bamberger Ornat ursprünglich ein Krönungsmantel war oder nicht. Keineswegs aber kann es, soweit religionsgeschichtliche Einsicht heute reicht, vernünftigerweise von Anfang an als Meßkleid gedacht gewesen sein; fehlt ja sogar jeder Anhaltspunkt dafür, daß der Sternenmantel selbst nach vollzogener Schenkung an das Hochstift jemals diesem Zweck gedient hat und nicht vielleicht ein Weihgeschenk von ganz anderer liturgischer Bestimmung gewesen ist. Wäre es nicht folgerichtiger gewesen, wenn MAASS z. B. angenommen hätte, der inschriftlich als Geschenk des Kaisers an das „höchste Wesen“ bezeichnete Mantel hätte zur Bekleidung einer Bildsäule des Erlösers oder der Muttergottes gedient, nachdem er einmal den Sternenmantel einem Sterblichen unbedingt absprechen zu müssen geglaubt hat?

Gewiß wäre das eine bloße Annahme geblieben, aber wenigstens

---

[1] Siehe unten S. 39₁, 40₁.

[2] Ein Nachleben dieser antiken Auffassung, wie Maaß es unbewußt vorauszusetzen scheint, ist in christlicher Zeit nicht einmal für die Person des Pontifex Maximus des „Statthalters Gottes“ zuzugeben, der vielmehr ganz ebenso wie der einfache Priester als „servus servorum dei“ als „minister“, gr. „*λειτουργός*“ zur Gemeinde gerechnet erscheint. Die für die antike Auffassung bezeichnendsten Beispiele bei BACK, (Berliner Dissertation 1883) De Graecorum caeremoniis in quibus homines deorum vice fungebantur; dazu FRAZER, Early history of the kingship, London 1905, lecture 5.

[3] Siehe oben S. 9 Anm. 2.

eine mögliche und durch nichts auszuschließende Vermutung. Wenn ich sie nicht zu der meinen mache, so geschieht es nur darum, weil ich es für müßig halte, über die nähere Bestimmung eines Weihgeschenkes nachzugrübeln, das vielleicht ohne irgend eine nähere bestimmte Absicht, wie ein beliebiger andrer Wertgegenstand[1] dem Kirchenschatz übergeben worden ist. Denn sonst läge es wohl am nächsten, auf eine Nachricht[2] hinzuweisen, der zufolge Heinrichs Vorgänger Otto III. seinen Krönungsmantel dem Kloster S. Alessio auf dem Aventin gespendet hat und zwar nachdem er das Stück „decentissime" für den Altar des Heiligen hatte herrichten lassen,[3] wobei dann entweder an eine Verwendung als Antependium,[4] oder wohl eher an eine Benützung als Vorhang oder Baldachin des Tabernakels zu denken wäre.

Für meine Zwecke genügt jedoch vollkommen die Feststellung, daß der Kaiser auch die demütigste christliche Frömmigkeit nicht besser hätte betätigen können, als indem er einen Sternenmantel, den ihm irgend ein zu stark auftragenden Huldigungen neigender Anhänger[5] gewidmet hatte, dem „höchsten Wesen" weiter vergabte; während es andererseits höchst auffallend, ungewöhnlich und wirklich unpassend erscheinen müßte, wenn der Kaiser auf der Widmungsinschrift eines für den Dom von Bamberg bestimmten Meßgewandes nach Art eines Narren oder eines lallenden Kindes sich selbst beim Namen rufend, den „Caesar Heinrich" als „Zierde Europas" begrüßen und ihm seiner Reiche Mehrung hätte wünschen wollen.

Tatsächlich läßt sich auch ein ganz anderer Sachverhalt mit voller Sicherheit aus der von Maass so unglücklich behandelten Widmungsinschrift ablesen. Es sei mir gestattet, mich über den Gegenstand etwas mehr zu verbreiten, als nötig wäre, wenn die kritische Analyse nicht schon durch eine vorgefaßte Meinung behindert wäre.

---

[1] Siehe unten S. 18$_1$ und Vita Heinrici c. 28 MGSS IV, 809$_{28}$ über Heinrichs Schenkung von Krönungskleinodien an die Abtei Cluny. Im Domschatz von Bamberg selbst befinden sich bekanntlich auch eine Krone, das Schwert und die Lanze des Kaisers; Murr a. a. O. S. 100.

[2] Siehe unten S. 19 Anm. 1.

[3] „altari coaptavit" MGSS IV, 620.

[4] cf. Chron. Hildesh. 1194—98 MGSS VII, 858$_{40}$ „tres pallas altaris, duas de purpura rubea, unam de auro circulatam, aliam stellatam." Für eine „palla altaris" hat das Bamberger Stück u. a. Mabillon, Annal. Sanctor. Ord. S. Benedicti III, 143 ad a 867 erklärt.

[5] Gerade in Briefen an Heinrich II. sind Komplimente mit kosmokratischer Färbung nicht selten. Daß man daran nichts Unfrommes fand, beweist der Umstand, daß auch Bischöfe sich so ausdrücken. Vgl. z. B. das Schreiben des Brun an Kaiser Heinrich II. (Winter 1008, gedruckt bei Giesebrecht, II, S. 689) „rex tu qui debes pene procurare totum mundum". Bern an denselben (Pez, VI, 205) „terrarum marisque domino".

Es handelt sich im ganzen um viererlei Wortgruppen, insgesamt in derselben halberhabenen Goldstickerei ausgeführt wie die Bilder und zwar:

Erstens die erläuternden Beischriften der Bilder, die Maass trefflich wiederhergestellt hat und die ich nur der Vollständigkeit halber und zugleich als Erklärung der Abbildungen 1 und 2 in möglichst übersichtlicher Anordnung mit Maass' Verbesserungen hier wieder abdrucke; die nähere Begründung dieser Lesungen findet man in seinem oben angeführten Aufsatz:

SOL LVNA

CHERUBIN A Ω SERAPHIN

Widmungsinschrift an das höchste Wesen

VIRGINITAS APPROBATA MIRE MERE | SCA MARIA STELLA MARIS INCLITA | AGNE DEI DELE CRIMINA MUNDI | SVS IOHANNES QVI ET GRATIA DOMINI

Tierkreiszeichen:

ARIES MINISTER FRIXI ET HELLE | TAURVM IMITATOREM IVS LEGIMVS INTER ASTRA COLLOCATVM | GEMINI CASTOR ET POLLVX CVRIALES DIVI

HOC SIDVS CANCRI FERT NOCIVA MUNDI ASTROLOGUS HIC SIT CAUTVS | Zum Sternbild des Löwen fehlt die Beischrift | VIRGO IVSTA QVE ET LIBRA VOCATUR | SCORPIO DUM ORITUR MORTALITAS GINNITUR

SAGITTARIVS AVRO(RA) O(cci)DIT. ORION (e)T (Cephei) MANVS | Zum Zeichen des Steinbocks fehlt die Inschrift | AQVARIUS QVI ET GANIMEDES | PISCES

Extrazodiakale Sternbilder:

INTER AMBAS ARCTOS SINUOSO FLECTITVR CORPORE SERPENS | ANDROMEDA CEPHEVS QVARTVM ARCTICVM TENET CIRCVLVM | SERPENS mit dem Mischkrug und dem Raben | CANICVLA

AQVILA PROPTER VELOCITATEM VOLATUS INTER ASTRA POSITVS | ERICHTHONIVS als Fuhrmann mit der Ziege | MARE als Beischrift zum Cetus (Walfisch)

Perseus mit der Beischrift: CAPVT ABSCIDENS | SERPENTARIVS DICITVR ARCIEPIVS MEDICVS

PEGASVS EQVVS MUSIS CONSECRATUS | HERCVLES SERPENTEM OCCIDIT AUREA MALA SERVANTEM | CASIEPIA CARMINUM VATES

LYRA MERCVRII OCCISI ORPHEI | BOOTES ARCTVRI CVSTOS | ∾ QVI ET ARCTOPHYLAX DICITUR

SIGNUM CIGNI | MAIOR ARCTVRVS MINOR ARCTVRVS | Das Dreieck (δέλτωτον) ohne Inschrift

Darstellungen der Erdkugel mit der Umschrift:

DESCRIPCIO DVORVM SEMISPERIORVM

Alle diese Beischriften bestehen aus nicht allzugroßen, häufig etwas verstellten Buchstaben und stehen auch selbst nicht immer ganz am ursprünglichen Platz oder doch wenigstens nicht immer bei dem zu erklärenden Bild.

Zweitens eine Umschrift aus reich verzierten mit Rankenwerk durchschlungenen Großbuchstaben — Kapitalen und Unzialen in der für diese Zeit bezeichnenden Weise gemischt — die den ganzen äußeren Rand der Planete in ähnlicher Weise umsäumt, wie es die kalligraphischen, arabeskenartig wirkenden Zierumschriften sarazenischer Gewänder[1] zu tun pflegen. Sie lautet in der schon von Pertz und Heuser wiederhergestellten alten Buchstabenfolge:

O DECVS EUROPAE CESAR HENRICE BEARE
AUGEAT IMPERIVM TIBI REX QVI REGNAT IN EVVM.

Drittens verläuft etwas weiter innen eine zweite konzentrische Randschrift aus einfacheren etwas kleineren Buchstaben:

+ DESCRIPCIO TOCIUS ORBIS[2] + PAX ISMAHELI QUI HOC ORDINAVIT[3]

Viertens steht noch, schwer zu finden, äußerlich von den Bilderbeischriften gar nicht unterschieden, ja in noch kleineren Buchstaben ausgeführt, schief und unsymmetrisch in einen freigebliebenen Winkel gedrängt unter dem Christusbild eine zweite Widmungsinschrift da:

SUP(ER)NE USYE SIT GRATU(M) HOC CESARIS DONUM.

Jedes einigermaßen epigraphisch geschulte Auge müßte bei dieser Sachlage, selbst wenn die Inschriften minoisch oder etruskisch abgefaßt wären, rein aus den äußeren Umständen erkennen, daß die an vierter Stelle angeführte Widmung nachträglich hinzugefügt worden sein muß. So aber zwingt auch noch der Sinn im Verein mit der Anordnung einen jeden, der sich dieser Einsicht verschließen wollte, zu einer Reihe von so argen Ungereimtheiten, daß ich unmöglich glauben kann, sie

---

[1] Nur weil Maass diese schon bei Bock zu findende ebenso harmlose als richtige Bemerkung mit ironischen Anführungszeichen wiedergibt, verweise ich auf die Randschrift der deutschen Kaiseralba bei Dreger S. 95 und Tafelband Taf. 72, nach Bock, Reichskleinodien Taf. XXVI Fig. 38 cf. Taf. VII Fig. 9, vgl. auch Dreger S. 88 über die arabische Randschrift des „Paludamentum imperiale“; auf die Gewänder der Seligen im jüngsten Gericht Fra Angelicos in der Akademie zu Florenz, einige ähnliche Stücke auf dem bekannten Altarbild Ghirlandajos in der Münchner Pinakothek u. a. m. (vgl. überdies die Texte bei Dreger S. 108).

[2] Wichtig und bezeichnend für die Herkunft aus einer byzantinische Arbeiter beschäftigenden, wohl süditalischen, Werkstätte ist das griechische Sigma (C) in „orbis“.

[3] Das Chrismon am Schluß fehlt. Möglicherweise war das jetzt die Inschrift entzwei teilende ursprünglich am Schluß angebracht.

könnten von irgend jemandem wirklich zu Ende gedacht worden sein. Anzunehmen, daß der Kaiser am Rande eines für den Bamberger Dom bestimmten Meßgewandes mit großen, weithin leuchtenden Buchstaben sich selbst in ganz kindischer Weise zugleich gepriesen und beglückwünscht habe, um andrerseits an notdürftig ausgesparter Stelle, in einer ehrfurchtsvoll abgefaßten, aber schwer aufzufindenden unregelmäßigen Folge ganz kleiner Buchstaben den Mantel dem Allerhöchsten zu widmen — schon das muß ich andern überlassen.

Aber dies alles wird noch übertroffen durch die Deutung der dritten Inschrift. Man greift sich an den Kopf, wenn man liest, daß der „Ismael qui hoc ordinavit“ ein sonst unbekannter sarazenischer Werkmeister einer süditalischen Weberei gewesen sein soll, der diese „Descripcio orbis“ entworfen hätte. „Wer diesen Namen in den Fasten sucht, verdient ihn dort zu finden“, zitiert Maass mit wenig Witz und viel Behagen nach Mommsen, der die Patenschaft bei einem solchen epigraphischen Schnitzer gewiß dankend abgelehnt hätte, und glaubt so mit einer überlegenen Wendung alle weiteren, nur zu naheliegenden Fragen nach der Person jenes Ismael abgeschnitten zu haben.

Ich will mich nicht mit Kleinigkeiten aufhalten, nicht fragen ob sich „hoc“ bei dieser Auslegung auf das Femininum „Descripcio“ oder das Maskulinum „orbis“ beziehen soll, nicht nachforschen, ob „ordinare“ jemals anderswo in der Bedeutung „entwerfen“ vorkommt, mich nicht darum kümmern, was bei einer beliebigen Anzahl von Sternbildern, die — nach Maass' eigenen Beobachtungen — ohne jede besondere, etwa astrologische Planmäßigkeit zusammengestellt sind, noch viel zu „ordnen“ war, nicht einwenden, daß der Ausdruck „Pax Ismaheli“ mehr einer Grabschrift als einer Künstlersignatur ähnlich sieht.

Ich will auch nicht behaupten, daß jemals im Westen, so wie es in islamitischen Ländern der Fall war,[1] die Anbringung von Namensinschriften auf Stoffen und andern kunstgewerblichen Erzeugnissen ein streng gewahrtes Vorrecht der Majestät war — ähnlich etwa wie die Prägung von Münzen.

Aber trotzdem wird jeder Unbefangene zugeben, daß einen diese angebliche Verewigung eines auch nach Maass ganz obskuren sarazenischen Stickers, mithin wahrscheinlich eines Unfreien, jedenfalls eines Ungläubigen, sei es nun auf dem Kaisermantel Heinrichs des Heiligen, sei es nun auf einem Meßgewande des Bischofs von Bamberg kaum weniger grotesk anmutet, als wenn einem jemand aufbinden wollte, auf dem Krönungsmantel Napoleons sei eine weithin leuch-

[1] Vgl. Karabaček, „Ueber einige Benennungen“, Anm. 146. Dreger a. a. O. S. 108.

tende, salbungsvolle Reklameinschrift mit dem fremdklingenden Namen eines ungetauften Lyoneser Paramentenlieferanten angebracht gewesen.

Und dieser ganze Unsinn, um im Namen vorsichtiger, kritischer Zurückhaltung einer einfachen Kombination auszuweichen, die übrigens so nahe am Wege lag, daß schon die Jesuiten des 18. Jahrhundert ohne allzuviel Nachdenken annähernd[1] die richtige Lösung gefunden haben!

Man bedenke doch nur: in der Umschrift (2) wird Kaiser Heinrich mit lobpreisenden Worten angeredet und göttliche Förderung für sein Reich erfleht; ein Wunsch, der sehr wohl ein Geschenk wie dieses begleiten konnte, selbst wenn dem symbolischen Schmuck des Mantels an sich keinerlei magischer Einfluß auf die Verwirklichung zugeschrieben worden sein sollte. Natürlich spricht also nicht der Kaiser, sondern der Spender des Mantels, der Besteller des Kunstwerkes, „Ismahel qui hoc ordinavit“. Was erstrebt er aber mit dieser Huldigungsgabe? Eben Frieden, natürlich nicht jenen Frieden im Grabe oder den Seelenfrieden, um den der Gläubige zu seinem Gott betet, sondern den höchst weltlichen Frieden, den der demütig Huldigende im Schatten der kaiserlichen Macht erhofft. Selbst wenn die Überreichung eines Mantels nicht eine ganz bekannte, althergebrachte Form der Huldigung[2] wäre, müßte man an irgend einen von andrer Seite hartbedrängten Parteigänger, also an eine immerhin politisch nicht ganz unbedeutende Persönlichkeit denken, die bei Kaiser Heinrich Schutz suchte. Und damit wächst natürlich die Berechtigung „diesen Namen in den Fasten zu suchen“ ganz bedeutend. Dazu kommt noch der besondere Glücksfall, daß es sich um einen Sarazenennamen handelt, der, so gewöhnlich er an sich gewesen sein mag, jedenfalls bei politischen Persönlichkeiten, mit denen Heinrich II. in Berührung kommen konnte, kaum zweimal vorkam. Wie Maass bei dieser Sachlage die wohlbegründete Feststellung der gelehrten Jesuiten noch anzweifeln konnte, daß hier der in jeder Weltgeschichte erwähnte Ismael oder Melus von Bari „Herzog von Apulien“[3]

---

[1] Allen, auch Bock war die Nachtragung der zweiten Widmung entgangen.

[2] Alexander d. Gr. erhielt seinen kostbaren uralten Mantel von den Rhodiern (Plut. Alex. 32, Overbeck Nr. 387); 1133 schenkten die Araber von Palermo dem Normannenkönig Roger I. eine Dalmatika. (Murr a. a. O. S. 105). cf. Sabellicus, Dec. I lib. 6: „aureum pallium, quod ex publico foedere caesaribus annuum debebatur, in perpetuum Veneto nomini remisit“ (sc. Otto III. im Jahr 998) . . . „Pallium (Veneti) Henrico (V). aureum et annuam pecuniam polliciti sunt.“ Dazu Petr. Justinian. l. I: „Ipsi autem gratitudine usi, pallium aureum Henrico (V.) annuum obtulere, ut id concessarum immunitatum monimentum esset.“

[3] Vgl. über ihn Hirsch-Bresslau, Jahrbücher des Deutschen Reichs unter Heinrich II. 3. Bd., S. 147 ff., 152 ff., 160 und die dort angeführten Quellen.

gemeint sein müsse, könnte rätselhaft erscheinen, wenn man nicht wüßte, daß der Ranke'sche „Sinn für das Interessante" heute allmählich einem weitverbreiteten Mißtrauen gegen alles geschichtlich merkwürdige Platz zu machen scheint. In einer Zeit, in der das Labyrinth von Kreta, ein Ahnenbild des Polykrates von Samos und die unversehrten Mumien der sagenberühmten Ägypterkönige dem Boden entsteigen, denkt kritische Enthaltsamkeit bei dem Namen „Ismael" auf dem Mantel des heiligen Heinrich noch immer lieber an einen erfundenen sarazenischen Goldsticker als an den geschichtlich wohl beglaubigten abenteuernden Patrizier von Bari, der ganz Unteritalien zweimal in Aufruhr gegen Byzanz brachte, zuletzt trotz aller Sympathien des westlichen Imperiums und des griechenfeindlichen Papstes von den Oströmern besiegt und vertrieben wurde, den Heinrich dessen ungeachtet in Briefen auch weiterhin „Herzog von Apulien" nannte und dem er an seinem Hofe Zuflucht bot, wo dann der Rastlose am 23. April 1020 eben in dem Augenblicke starb, als der Kaiser ernstlicher auf seine Pläne einzugehen schien. Im Dom von Bamberg beim Altar der heiligen Maria Magdalena liegt der Landflüchtige begraben und, wäre nicht seine Grabschrift, die schon der Bamberger Annalist Hoffmann nicht mehr lesen konnte, schließlich ganz zugrunde gegangen, so wüßte vielleicht selbst der dortige Küster heute noch, wem die Kirche diesen köstlichen Schatz zu verdanken hat.[1]

Ob Heinrich der Heilige den Sternenmantel je getragen hat — bekommen hat er ihn von Melus jedenfalls 1014 zur Kaiserkrönung — oder ob er unmittelbar nach dem Empfange die neue Widmung hineinsticken und den Mantel nach Bamberg hat bringen lassen, kann natürlich niemand sagen. „Unpassend" ist ihm der Weltenmantel wohl sowenig erschienen, wie das mindestens ebenso stolze Symbol, das alle seine Vorgänger und Nachfolger ohne Bedenken führten, der Reichsapfel mit dem Kreuz, die Weltkugel, die der messianische Christus Kosmokrator vom olympischen Jupiter, der römische Kaiser deutscher Nation von den Cäsaren[2] übernommen hatte. Aber im ganzen liebte er es nicht, so bedeutungsschwere Dinge von wem immer geschenkt

[1] Die Frage wo der Mantel hergestellt wurde, gehört nicht unmittelbar in diesen Zusammenhang. Doch ist seine unteritalische Herkunft durch die vorstehende Erörterung nur noch wahrscheinlicher geworden: auf das griechische Sigma in „orbic" habe ich bereits hingewiesen. Das knotige Rankenwerk erinnert an den, übrigens auch in Montecassino reich vertretenen Schmuckstil ottonischer Handschriften der sog. Reichenauer Schule.

[2] Vgl. Ducange, Syntagma de num. Imp. (Glossarium[2] X. B. p. 130) „de globo crucigero"; ferner Carl Sittl, Adler und Weltkugel als Attribute des Zeus, Leipzig 1884, S. 48.

zu erhalten. Den nüchternen Nachfolger des dritten Otto erinnerten solche Gaben wohl unangenehm an die Fahnen, Lanzen, Stäbe und Ringe, die er selbst seinen Lehensleuten bei der Huldigung zu verleihen pflegte und an die Stephanskrone, die ein weitblickender Papst vor kurzem erst dem Ungarnkönig übersandt hatte.

So nahm er den kostbaren Reichsapfel, den Benedikt VIII. ihm beim Einzug in Ravenna überreichte, zwar höflich an, aber nur um ihn kurzer Hand seinen Schützlingen, den Mönchen von Cluny zu schenken.[1] Wenn ihm die Weltherrschaft wirklich zugedacht war, woran er weniger zuversichtlich geglaubt haben dürfte als sein Vorgänger, dann wollte er sie wohl auch symbolisch von niemandem zu Lehen tragen.

Unmöglich ist es darum natürlich noch nicht, daß das Geschenk des Apuliers bei der Krönungsfeier tatsächlich in Verwendung genommen wurde. Denn daß ein besonderer Kaisermantel im Rahmen der römischen Krönungszeremonien eine hervorragende Rolle spielte, kann nicht gut bezweifelt werden. Schon die Verleihung des Patriziats von Rom, der geschichtlichen Vorstufe der westlichen Kaiserwürde, erfolgte nach Paulus Diaconus und Cassiodor[2] durch Überreichung von mantum, Ring und Diadem an den Erwählten. Demgemäß wird auch bei der Krönung Karls d. Gr.,[3] im Zinsbuch des Camerlengo Cenci[4] und in dem Erlaß

---

[1] cf. Rodulfus Glaber, MGSS VII, 59 11—37: „Praecepit . . (Benedictus papa) fabricari quasi aureum pomum atque circumdari per quadrum pretiosissimis quibusque gemmis ac desuper auream crucem inseri. . . . cumque post modum praedictus papa imperatori videlicet Heinrico huius rei gratia Romam venienti obviam cum maxima utrorumque sacrorum ordinum multitudine processisset ex more, eique huius modi insigne scilicet imperii in conspectu totius Romanae plebis tradidisset: suscipiens illud ilariter, circumspectoque eo, ut erat vir sagacissimus dixit: optime, pater, inquiens ad papam, istud facere decrevisti; nostrae portendendo innuens monarchiae, qualiter sese moderari debeat, cautius perdocuisti. Deinde manu gerens illud auri pomum subiunxit: Nullis, inquit, melius hoc praesens donum possidere ac cernere congruit, quam illis qui pompis mundi calcatis crucem expeditius sequuntur Salvatoris. Qui protinus misit illud ad Clunicense monasterium Galliarum“ etc.

[2] tunc induat ei imperator mantum et ponat ei in dextro indice annulum . . in caput aureum circulum“ ex ms. bei Ducange VI 215; cf. MGAA XII 238 11.

[3] Theophanes 473, 3 läßt den Papst dem Kaiser nach der Salbung „βασιλικὴν ἐσθῆτα καὶ στέφος“ anlegen.

[4] cf. MGLL II 188 14 über die vorbereitende Zeremonie in S. Maria in Torre „ibique camerarius domini pape electi pallam accipit sibi habendam“. ibid. 20 „Dominus papa dicit: et ego te recipio in filium ecclesie! et mittit eum sub manto“. ibid. 189 13 wird die Bekleidung des Kaisers mit „amictus, alba und cingulum“ durch den Kardinal Archipresbiter und den Kardinal Archidiaconus in der S. Gregorskapelle geschildert. Darauf wird der König von diesen beiden in die Sakristei geführt, vom Papst zum Kleriker von S. Peter geweiht und mit „tunica, dalmatica, pluviale, mithra, caligis et

Clemens V.[1] jener „Immantation“ mit einem besonderen Staatskleid gedacht, die ebenso bei der Einsetzung der griechischen Kaiser[2] und bei der Inthronisation der Päpste[3] selbst zur Gültigkeit der Handlung er-

---

sandaliis, quibus utatur in corona(tione?) sua“ bekleidet. Während der Krönungsmesse (a. a. O. 192$_{33}$, s. oben S. 10$_{2}$) legt der Kaiser das Pluviale, das Zeichen der empfangenen geistigen Würde, wieder ab „et induitur manto proprio“.

[1] MGLL II 532$_{4}$: . . rege cum suis et tribus episcopis videlicet Ostiensi, Portuensi et Albanensi in ecclesia Se. Marie in Turribus remanente, ubi a canonicis Si. Petri receptus in fratrem imperialibus induatur insignibus, dato ipsius pallio camerario domini pape“. ibid. 533$_{16}$ heißt es, daß der neugekrönte Kaiser dem Papst „more subdiaconi“ zu ministrieren hat „manto et corona deposita“. „. . rediens in ambone resumat mantum pariter et coronam“.

[2] Vgl. W. SICKEL a. a. O. S. 516$_{38-40, 43, 44, 49}$; 527, 528$_{92, 93, 96}$. Dazu S. 517 über die staatsrechtliche Bedeutung des Purpurs.

[3] Lib. Pontif. II, 296$_{21}$, 379$_{12}$ DUCHESNE. cf. Dante Inf. II, 27 „papale ammanto“, ibid. XIX, 69 „sappi ch'io fui vestito del gran manto“. Über die Bekleidung des neugewählten Papstes mit dem Purpurmantel, der „cappa rubea“ oder „chlamys coccinea“ vgl. die bei DUCANGE ed. 1885 V, 235 s. v. „mantum“ angeführten Stellen, bes. Ceremoniale Rom. I, 2: „legimus superioribus temporibus, cum duae partes in electione concordabant, priorem diaconorum consuevisse induere electum mantum papale dicendo »ego investio te de papatu« etc.“ Ferner ZÖPPFLE, Papstwahlen, Göttingen 1871 S. 168 ff. Nach DURANDUS (Rat. div. off. III, 1$_{13}$) galt die päpstliche „cappa“ als Nachbildung der Tunica des Hochpriesters. Wie man sich aber diese in mittelalterlichen Theologenkreisen vorstellte, geht zur Genüge aus einer Stelle in dem 1267 verfaßten „Opus Maius“ des ROGER BACON hervor, die ich Mr. H. C. LONGWELL verdanke: „nam in veste Aaron, ut dicit scriptura“, (Sap. Sal. 18$_{24}$ s. unten S. 25$_{4}$) „erat descriptus orbis terrarum et parentium magnalia. Et ego vidi Aaron sic figuratum cum veste sua“ (l. l. vol. I p. 211 ed. BRIDGES, Oxford 1897). Daß die sog. Kaiserdalmatik im Schatz von S. PETER (Abb. 3), ein byzantinisches Prachtstück vom Ende des 12. Jahrhunderts (DREGER S. 73), deren blauer, mit kreuzförmigen Sternen besäter Grund, ebenso wie die Darstellung der neun in konzentrischen Sphären angeordneten Engelchöre auf der Rückseite, einigermaßen an die kosmische Ausschmückung der Bamberger Kasel erinnert, viel eher mit dieser Immantation des Papstes, der Einsetzung des „Statthalters Christi“, als mit der der römischen Kaiser zusammenhängt, ist mir seit langem wegen der darauf dargestellten *ΜΕΤΑΜΟΡΦΩΣΙΣ* sehr wahrscheinlich. Die Stellen Markus 9, 3 „und seine Kleider wurden ganz weiß leuchtend, wie kein Walker der Erde sie so weiß machen könnte,“ Matthäus 17, 2 „seine Kleider wurden weiß, wie das Licht“ und Lukas 9, 29 „sein Gewand ward weiß und begann zu leuchten“ sind immer auf das göttliche Lichtkleid (unten Kap. II und III) und das „Kleid der Herrlichkeit“ der Verklärten bezogen worden. So scheint mir denn ein Sternenmantel mit der Verklärung Christi zur Einsetzung des priesterlichen Weltbeherrschers auf den Stuhl Petri besonders gut zu passen. Die übliche Bezeichnung als „Kaiserdalmatik“ ist jedenfalls vor dem 18. Jahrh. nicht nachzuweisen und durch den Hinweis auf die Nachricht, Cola di Rienzo habe 1347 die Kaiserdalmatik aus dem Schatz von S. Peter über seine Rüstung angezogen (MURATORI, Antiqq. med. aevi III c. XXI), allein nicht zu rechtfertigen.

forderlich gewesen zu sein scheint[1] und auch bei der Krönung der deutschen,[2] französischen[3] und englischen[4] Könige ständig wiederkehrt.

Ein einziges Bedenken könnte gegen die nächstliegende Annahme, daß eben der erhaltene Bamberger Mantel wirklich das Krönungskleid des heiligen Heinrich gewesen sei, mit einigem Recht geltend gemacht werden: nach der Angabe des Ademar[5] hat der Kaiser nicht nur den von Papst Benedict gestifteten Reichsapfel, sondern auch sein Szepter und den goldgestickten Kaisermantel nach Cluny gestiftet. Liegt kein Irrtum des Chronisten vor, dann muß dieser Cluniacenser Mantel als gleichberechtigter Rivale der Bamberger Heinrichskasel betrachtet werden. Wer die Nachricht Rodulf des Stammlers mit der des Ademar vergleicht, wird wohl am ehesten anzunehmen geneigt sein, daß der Papst nicht nur den kostbaren Apfel, sondern die ganze Krönungsausstattung dem König gespendet habe. Der aber hätte dann den Mantel des Apuliers nach Bamberg, den des Papstes nach Cluny gestiftet. Welchen er bei der Krönung getragen hat, bliebe so dahingestellt.

Keinesfalls darf man jedoch glauben, daß der Gedanke dieses sternengeschmückten Kaisermantels gewappnet aus dem Kopfe des Melus entsprungen oder überhaupt eine willkürliche Neuschöpfung jener Zeit

---

[1] cf. MGSS XX, 487 „quia domini Victoris immantatio prior erat". Dazu die Schilderung der merkwürdigen Vorgänge im Jahr 1130 bei Engelbrecht Mühlbacher, Die streitige Papstwahl etc., Innsbruck 1876 S. 113 und die tragikomische Rauferei um den Papstmantel zwischen den Gegenpäpsten Alexander III und Victor IV bei Reuter, Geschichte Alexanders III., Leipzig 1860 S. 66 ff. vgl. Lib. Pontif. II, 397 ff. Duchesne.

[2] Vgl. die bei der Übergabe des Mantels (clamis) während der Krönung Ottos I. gesprochenen Worte bei Widukind II 1 MGSS III, 438$_8$. Auch im Formular des Ratold von Corvey († 986) bei Martène, De antiq. eccl. ritib., Antwerpen 1764 S. 604 wird neben der Salbung und Krönung des Königs die Überreichung von Schwert, Spangen (cf. 2 Sam. 1$_{10}$) und Mantel hervorgehoben. Vgl. den bei Waitz a. a. O. S. 41 abgedruckten ordo: „accinctus autem ense similiter ab illis armillas et pallium accipit dicente metropolitans etc.". Dieselbe Formel im Ordo Romanus für die Königskrönung (Waitz a. a. O. S. 74 aus Handschriften von Aachen, Berlin und Ivrea). Auch hier legt der König vor der Investitur mit den Regalien den eigenen Mantel ab („tunc designatus pallium deponat" ib. S. 34). Noch der späte Ordo im Cod. Mon. Lat. 10093 (Waitz S. 89), geschrieben 1409, schreibt vor: „Tunc rex vel in sacristania vel sub papillione ad hoc parato induitur regalibus indumentis". Zuunterst erhält er die Alba, „ac desuper marinam" (offenbar eine einfältige Übersetzung des griechischen Ausdrucks *ἀλουργίς*!) „purpuram auro ac gemmis decoratam".

[3] Vgl. Ersch und Gruber II XL$_{189}$ s. v. „Krönung".

[4] cf. Taylor, The glory of regality p. 408.

[5] Historiarum libri tres, III, 37, MGSS IV 133: „Hic (sc. Heinrich II.) Cluniacensi coenobio multa contulit dona, sceptrum aureum, speram auream, vestimentum aureum imperiale, coronam auream, etc."

gewesen wäre. Ganz im Gegenteil. Sowenig die Quellen von sternengestickten Meßkleidern zu erzählen wissen, so reich fließen sie — verhältnismäßig — über den kosmischen Königsmantel.

Daß der Kaiser von China bei gewissen Opferhandlungen in einem althergebrachten, mit Sonne, Mond und Sternen bestickten Festgewand erschien,[1] könnte leicht als eine nach Zeit und Raum allzu entlegene,

Figur 3. **Papstornat im Schatz von St. Peter.**
Byzantinische Arbeit vom Ausgang des XII. Jahrh. Seit dem XVIII. Jahrh. als „Dalmatika Leonis III." oder „Kaiserdalmatik Karls d. Gr." bezeichnet.

jedenfalls aber etwas weit hergeholte Analogie zu dem hier verhandelten Weltenmantel bezeichnet werden. Tatsächlich ist es auch ganz unnötig, so sehr in die Ferne zu schweifen.

---

[1] Das S. 2 als Motto abgedruckte Liedchen steht in Friedrich Rückerts 1833 zu Altona erschienener Nachdichtung des SCHI-KING (S. 26). Woher Rückert seine Vorlage genommen hat, habe ich trotz der liebenswürdigsten Unterstützung Prof. Wilhelm Grube's nicht feststellen können. Die lateinische Übersetzung dieses angeblich von Confucius redigierten kanonischen Liederbuches der Chinesen von Mohl-Lacharme (1830), nach der Rückert gearbeitet haben muß, enthält ebensowenig wie die maßgebende Ausgabe von Legge etwas annähernd Ähnliches. Dagegen verdanke ich der

Schon für Heinrichs Vorgänger Otto III. ist ein solches Staatskleid sicher nachweisbar. Maass selbst erwähnt eine, übrigens schon bei Giesebrecht, Prutz u. a. zitierte, auch sonst für die Charakteristik des „phantastischen“ Otto immer wieder herangezogene Nachricht über seinen Krönungsmantel,[1] den der Kaiser nachmals dem Kloster S. Alessio auf dem Aventin[2] geschenkt habe, von wo das kostbare Stück später durch einen ungetreuen Abt weggeschleppt, an einen Juden verpfändet, aber durch die Gnade des heiligen Alexius wieder dem Kloster zurückgebracht worden sein soll.

Güte des genannten hervorragenden Kenners der chinesischen Literatur den Hinweis auf zwei Stellen, von denen die erste, wenn Rückert sie gekannt hat, mindestens die Anregung zu dem fraglichen Gedicht bieten konnte.

In dem nach alten, angeblich bis ins 13. Jahrh. v. Chr. zurückgehenden Quellen im 1. Jahrh. v. Chr. neu aufgezeichneten Ceremonienbuch LI—KI (ed. P. Couvreur S. J., Ho-kien-fu 1899, IX, 6 p. 592 cf. Sacred Books of the East XXVII, 429 f.) heißt es: „Sacri die imperator induebat *kouènn* (vestem pictis draconibus, sole, luna, stellis ornatam ad significandum coelum). Capite gerebat . . pileum ornatum taeniis duodecim pendentibus imitans caelestes numeros i. e. siderales leges duodecim“. In dem historiographischen Sammelwerk SHU-KING, nach einer Brandkatastrophe im 1. Jahrh. v. Chr. mit Benützung älterer Quellen wieder hergestellt (ed. Legge, Chinese Classics vol. III p. 79, cf. Couvreur, CHAN-KING, Hokienfu 1897 p. 52) steht eine zweite, auf dieses Staatskleid bezügliche Überlieferung: „The emperor said: I wish to see the emblematic figures of the ancients, the sun, the moon the stars, the mountain“ (vgl. den Weltenberg auf dem Gewand des Adad unten Kap. II), „the dragon“ (Wassersymbol), „and the flowery fowl“ (Luftsymbol), which are depicted on the upper garment. The temple cup, the aquatic grass, the flames, the grains of rise, the hatchet, and the symbol of distinction, „which are embroidered on the lower garment . . I wish to see all these displayed with the five colours, so as to form the official robes.“ Dazu die Scholien des Chi'n, wonach diese sechs auf dem Ober- und sechs auf dem Untergewand befindlichen Zeichen „the twelve ornaments“ genannt werden; die zwei Zeichen für das in der Übersetzung gebrauchte Wort „stars“ sollen einerseits die fünf Planeten, andrerseits die zwölf Zodiakalzeichen bedeuten. Ching sagt: „the sacrificial robes of the emperors had all the twelve figures painted or embroidered upon them. The highest nobles were restricted from the use of the sun, moon and stars, the next order were further restricted from the mountain and dragon. And by a constantly decreasing restriction five sets of official robes were made, indicating the rank of the wearers.“ Dazu vgl. Plath, Religion und Kultus der alten Chinesen, (Abh. der k. bayer. Akad. d. W. phil.-hist. Cl. IX. Bd. III. Abt., S. 892, München 1860, 36. Band in der Reihe der „Denkschriften“).

[1] MGSS IV, 620 Ex miraculis S. Alexii: „Beate memorie tertius Otto Romanorum imperator (sc. huic loco) dona multa largitus est, inter quae mantum, quo tegebatur coronatus, in quo omnis apocalypsis erat auro opere Phrygio“ (sog. „orfrais“-Technik cf. Dreger S. 50) „insignita, et altari S. Alexii decentissime coaptavit.“

[2] Vgl. Nerini, Felicis, De templo et coenobio SS. Bonifazii et Alexii Historica Monumenta, Rom 1752.

Mit dieser Stelle allein konnte Maass allerdings nichts anfangen; sie ist wichtiger durch den Hinweis darauf, wie solche Zimelien zugrunde gegangen sein können, — denn tatsächlich ist von dem Mantel trotz der gutwilligen Bemühungen des Heiligen in S. Alessio keine Spur mehr zu finden — als durch die flüchtige Anspielung auf die an dem Mantel angebrachten Stickereien. Hätte man wirklich nur diese eine Nachricht, daß „die ganze Apokalypse“ auf dem Mantel dargestellt war, so würde man vielleicht Maass recht geben müssen, wenn er meint, das Stück müsse etwas „wesentlich andres“ gewesen sein als die Bamberger Kasel.

Allein diese dürftige Notiz ist keineswegs die einzige Quelle für die Ausstattung von Ottos kaiserlichen Staatsgewändern: eine freilich meist nur für Fragen römischer Topographie herangezogene gleichzeitige Aufzeichnung[1] enthält unter anderem auch eine Kleiderordnung für den unter dem Einflusse der Theophanu äußerlich wohl merklich umgebildeten sächsischen Hof, in der die Tracht des Kaisers, offenbar doch dieselben Gewänder, die er auch bei der Krönung trug, also beschrieben werden:

„De vestibus imperatorum.“

„Habeat imperator tunicam coccineam auro gemmis et margaritis preciosis ornatam, a scapulis collo pedibus et manibus habens ad pedes LXXII tintinnabula totidemque mala punica aurea.

Balteum id est strophium[2] imperatoris sit factum ex auro et lapidibus preciosis habens LXXII tintinnabula ad similitudinem floris mali punici facta et semicynthia aurea eodem modo facta et in utroque capite baltei rotam auream lapidibus et margaritis preciosis ornatam habens in circuitu rotae scriptum „Roma caput mundi regit orbis frena rotundi.“[3] In medio vero rotae sit sculpta triforio[4] (tria) themata[5] orbis: Asia, Africa, Europa.

---

[1] „Graphia aurea urbis Romae“, ed. Ozanam in „documents inédits pour servir à l'histoire littèraire d'Italie“, Paris 1850, p. 175. Über die Abfassungszeit vgl. Giesebrecht, Geschichte der deutschen Kaiserzeit I, 879.

[2] Da in den Ausführungen Widukinds (MGSS III, 437$_{35}$, 438$_{4}$) über die Verleihung der Regalien an Otto d. Gr. das „Balteum“ immer mit dem Schwert zusammen genannt wird, muß es sich um einen gleichzeitig als Wehrgehenk dienenden Gürtel handeln. Zum schellenbesetzten Gürtel vgl. unten S. 27$_{6}$. Nach dem Zeugnis des Liber Pontif. ed. Duchesne vol. II, 296$_{21}$ cf. 306 n. 4 wurde auch dem Papst bei der feierlichen Investitur (oben S. 19$_{3}$) ein besonderes „balteum“, von dem sieben Schlüssel herabhingen, umgelegt.

[3] Vgl. die bekannte Inschrift auf den deutschen Kaisersiegeln der Zeit.

[4] d. h. in einem Dreipaß.

[5] Ozanam liest „trifara thema“, ein Adjektiv und ein Singular, die gleich unmöglich zu sein scheinen. Zum Verständnis des Symbols vgl. die Nachricht des Kodinos (cit. Ducange gloss. X. Bd., S. 130; verifizieren ließ sich das Zitat allerdings bisher nicht) von einer Jupiterstatue in Konstantinopel, die drei Globen in der Hand hielt

Dalmatica imperatoris sit diarhodina[1] habens in se CCCLXV tintinnabula aurea.

Und nun folgt das Hauptstück:

„Mantum aureum imperatoris habeat zodiacum aureum[2] ex margaritis[2] et lapidibus preciosis[2] compactum in cuius fimbria[3] sunt CCCLXV tintinnabula aurea ad similitudinem floris mali punici facta totidemque mala punica."

Auf den ersten Blick scheinen die beiden Beschreibungen des Kaisermantels verschieden genug. Will man aber nicht annehmen, daß Otto mehr als einen Kaisermantel besessen habe — was mit dem Wesen derartiger schon ihrer mystischen Bedeutung wegen einzigartiger und nicht wie tägliche Gebrauchsgegenstände mehrfach vorhandener Insignien schwer vereinbar wäre — so wird man vielmehr darauf achten müssen, daß keine der vorliegenden Quellen eine irgendwie vollständige Beschreibung zu geben beabsichtigt, sondern jede nur das vom Standpunkte des Verfassers wichtigste hervorzuheben sucht: Der Mönch von S. Alessio erinnert sich, auf dem Altarvorhang seiner Kirche die Gestalten der Apokalypse gesehen zu haben, die offizielle Kleiderordnung dagegen betont nur das unerläßliche Hauptmotiv des Kaisermantels: den kosmischen Sternenschmuck.

Wie gut sich — ausnahmsweise — zwei disparate Angaben vereinigen lassen, zeigt eben der Bamberger Mantel, wo mitten unter den Sternbildern der thronende Christus zwischen den Cherubim, den Seraphim und den Evangelistensymbolen der „vier Lebenden", das Alpha und Omega, das Weib mit dem Kind[4] („virginitas approbata mire mere"),

---

„quod tria climata mundi dominatui eius subdita sunt". Dazu vergleiche die „mappa mundi tribus orbibus connexa" auf dem Silbertisch Karls d. Gr. (unten Anhang I) und den Titel „šar kibrāt arba'i" = „Herr der vier Weltteile", den die babylonischen Könige mindestens seit Narām Sīn regelmäßig führen (Jensen, Kosmologie der Babylonier, Straßburg 1890 S. 167).

[1] = tiefrot, feuerrot; vgl. Hugo Falcandus (ca. 1189) in seiner Beschreibung der Webewerkstätten im Palast von Palermo (Dreger S. 86): „Hic diarhodon igneo fulgure visum reverberat".

[2] Vgl. im Seelenhymnus der Thomasakten a. a. O. Z. 20. „Das herrliche Gewand, geziert in leuchtenden Farben, durch Gold und edle Steine und Perlen ..." Ferner oben S. 4_2 und 20_2 und unten Kap. II die Avestatexte.

[3] = Fransensaum vgl. Ducange, Gloss. s. v.

[4] Hier möchte ich daran erinnern, daß Abu Mášar und Ibn Wahšija (in der arabischen Bearbeitung des Teukrostextes bei Boll, Sphaera 417; 428) im Sternbild der Jungfrau statt der hergebrachten Gestalten Isis und Horus die Muttergottes mit dem Jesuskind erblicken. Die Darstellung der Jungfrau mit dem Kind hält also die Mitte zwischen den eigentlichen Sternbildern und den göttlichen Gestalten des Empyreums.

das siegreiche Lamm, der Schreiberengel mit dem Buch, ein Engel mit der Weltkugel,[1] die thronenden Greise;[2] endlich der heilige Johannes selbst („Sanctus Johannes qui et gratia domini") abgebildet sind — mithin, wenn auch nicht die „ganze Apokalypse" so doch eine ziemliche Reihe von Gestalten aus dieser mystischen Vision von den letzten Dingen. Nimmt man an, daß Otto III., der sich auf dem Widmungsblatt seines Evangeliars[3] als messianischer Erlöserkönig und Herrscher des tausendjährigen Reichs in der Typik des thronenden Christus darstellen ließ, auf seinem Krönungsmantel apokalyptischen Darstellungen einen größeren Spielraum eingeräumt und dafür die reiche Darstellung des gestirnten Himmels, wie sie der Bamberger Mantel zeigt, auf die unerläßlichen zwölf Zeichen des Tierkreises („habeat zodiacum aureum") beschränkt hatte, so wird man m. E. dem Wortlaut und der Absicht der Quellen einerseits, dem Zeugnis der Denkmäler andererseits am besten gerecht werden.

Was an der Beschreibung aller dieser phantastischen Insignien, die man gewiß ohne jenes eine erhaltene Denkmal sämtlich für erfunden halten würde, gegen das Bamberger Stück gehalten, als neu auffällt, sind die Fransensäume („fimbria") mit den daran gehängten goldenen „Granatäpfeln und Granatblüten", oder wie man in Erinnerung an den biblischen, von der rabbinischen Tradition[4] ebenfalls als kosmisches Gewand bezeichneten Mantel („*me'il*") des jüdischen Hochpriesters[5] ohne

[1] Maass a. a. O., Sp. 323 „zwei stehende Figuren mit Buch und einer Art Kugel"; nach Murr a. a. O., S. 111 Peter und Paul!

[2] Nur sechs an der Zahl, entweder aus Raummangel oder eher weil die übrigen bei der Restauration verloren gegangen sind.

[3] Stephan Beissel, Das Evangeliar Ottos III., Taf. I.

[4] cf. Sap. Sal. 18_{24} (über Aaron): „*ἐπὶ γὰρ ποδήρους ἐνδύματος ἦν ὅλος ὁ κόσμος καὶ πατέρων δόξαι ἐπὶ τετραστίχου λίθου γλυφῆς κτλ.*" Philo, de vita Mosis II, 117 vol. IV p. 227 Cohn: „*τοιαύτη μὲν ἡ τοῦ ἀρχιερέως ἦν ἐσθῆς . . ὅλη μὲν δὴ γέγονεν ἀπεικόνισμα καὶ μίμημα τοῦ κόσμου*". ibid. 122 „*τὴν δ' ἐπωμίδα*" (der me'il im besonderen) „*οὐρανοῦ σύμβολον ὁ λόγος παραστήσει*"; de somn. I, 215 p. 251 Wendl. „(*τῷ ἀρχιερεῖ*) *ἐπιτέτραπται χιτῶνα ἐνδύεσθαι τοῦ παντὸς ἀντίμιμον οὐρανοῦ ἵνα συνιερουργῇ καὶ ὁ κόσμος ἀνθρώπῳ*"; cf. de monarchia II, 825 M.; Joseph. antiqq. III, 7_7: „*ἀποσημαίνει δὲ ὁ τοῦ ἀρχιερέως χιτὼν τὴν γῆν λίνεος ὤν, ὁ δὲ ὑάκινθος*", (s. unten Anm. 5) *τὸν πόλον, ἀστραπαῖς μὲν κατὰ τοὺς ῥοῖσκους ἀπεικασμένος, βρονταῖς δὲ κατὰ τὸν τῶν κωδώνων ψόφον*". Clemens Alex. Strom. V, 6 p. 664 P.: „*ἥτε κατὰ τὸν ποδήρη διασκευὴ διὰ ποικίλων τῶν πρὸς τὰ φαινόμενα συμβόλων τὴν ἀπ' οὐρανοῦ μέχρι γῆς αἰνισσομένη συνθήκην.*" cf. 668 „*τοῦ δὲ ἀρχιερέως ὁ ποδήρης κόσμου ἐστὶν αἰσθητοῦ σύμβολον*". Dazu vgl. oben S. 19_3 das Zitat aus Roger Bacon.

[5] 2 Mos. 28,31 ff. ibid. 39, 22 ff. cf. Joseph. antiqq. III, 7_4: „*ἀρχιερεὺς ἐπενδυσάμενος δ' ἐξ ὑακίνθου πεποιημένον χιτῶνα. ποδήρης δ' ἐστὶν καὶ οὗτος·* MEEIP (= me'il) *καλεῖται κατὰ τὴν ἡμετέραν γλῶσσαν· κατὰ πέζαν δ' αὐτῷ προσερράμενοι θύσανοι*

weiteres sagen darf,[1] — den goldenen Schellen und goldenen Glocken in Form von Granatäpfeln und -Blüten.

Daß auch diese Einzelheit alles eher wie eine phantastische Erfindung darstellt, beweist — wenn nach allem bisherigen ein solches Zeugnis noch erforderlich wäre, — ein weiteres, bisher in dieser Hinsicht kaum beachtetes Stück — der berühmte Krönungsmantel Richards von Cornwall in Aachen.[2] Purpurrot, mit perlenbesetzten[3] Rosetten, in denen man vielleicht — aber auch nur vielleicht — eine geometrische Stilisierung des Sternenmusters erblicken darf, trägt er jedenfalls am unteren Saum eine Reihe goldgestickter, großer, achtstrahliger Sterne und überdies den mystischen Schellenbesatz, von dem die „Graphia aurea“ spricht. Wer den unvermittelt abgehackten und dekorativ unbefriedigenden Abschluß des Bamberger Mantels auf sich wirken läßt, wird mir vielleicht zustimmen, wenn ich nach allen beigebrachten Analogien anzunehmen wage, daß auch der Mantel Heinrichs des Heiligen, ebenso wie der Ottos III. und Richards von Cornwall einst einen glockenbehängten Fransensaum besessen hat. Daß diese Fransen zusammen mit dem ursprünglichen Seidengrund, aus dem sie gedreht

---

ῥοιῶν τρόπον ἐκ βαφῆς μεμιμημένοι ἀπήρτηντο καὶ κώδωνες χρύσειοι . . . ὥστε μέσον ἀπολαμβάνεσθαι δνοῖν τε κωδώνοιν ῥοϊσκον καὶ ῥοιῶν κωδώνιον. Durch die letzte Zeile dieser ausführlichen Beschreibung wird die ohnehin überflüssige alte Streitfrage (vgl. Jacob, Der Pentateuch, Leipzig 1905 S. 222) über die Auslegung von „bethōch harrimōnim“ (= in oder zwischen den Granaten) geschlichtet.

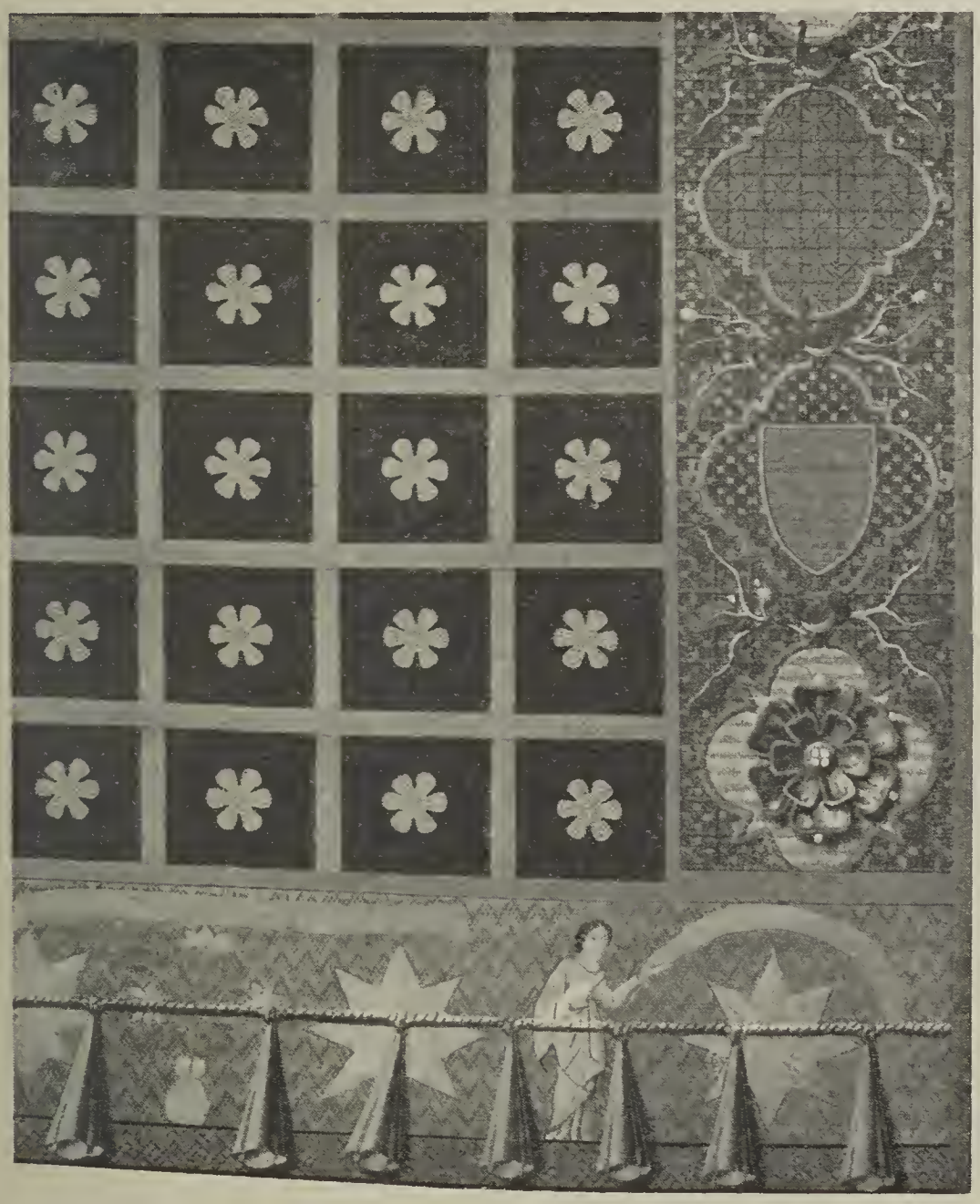
[1] Flinders Petrie (Hastings, Dictionary of the Bible, London 1898, I, 269) bringt die Schellen und Granatäpfel am Mantel des Hochpriesters in Verbindung mit dem bekannten ägyptischen, alternierenden Lotosknospen- und Lotosblütenmuster. Davon kann nicht die Rede sein. Der Text spricht nicht von einer gestickten Bordüre, sondern von wirklichen goldenen Glocken (paʿămōn, פַּעֲמֹן = „anschlagen“; gr. *κώδωνες*) die man sich nach den besten Zeugnissen blütenförmig zu denken hat; vgl. die Septuaginta (Exod. 28, 31): *„παρὰ ῥοΐσκον χρυσοῦν κώδωνα καὶ ἄνθινον ἐπὶ τοῦ λώματος τοῦ ὑποδύτου κύκλου“*. Ebenso werden die *ἄνθινα* bei Philon (vita Mos. II, 111 cf. 119 vol. IV p. 226 f. Cohn; de monarch. II, 824 M, de migr. Abr. 18, 103 p. 288 Wendl.) jedesmal ausdrücklich erwähnt. Jeremias, Das alte Testament im Lichte des alten Orients[2], S. 449 hält auch die Granatäpfel ursprünglich für Glocken, also doch wohl für apfelförmige geschlossene Schellen, die statt eines in den offenen Blütenglocken schwingenden Klöppelchens Klingsteinchen enthalten haben müßten. Auch diese Erklärung würde gut zu dem unten behandelten Stück passen. Aber wie der Text jetzt vorliegt, sind nur die Schellen aus Gold, die „Granatäpfel“ aber aus (Fäden von) blauem und rotem Purpur („*ἐκ βαφῆς*“) und Karmesin, demnach also als gesponnene kugelförmige Troddeln gedacht.

[2] Vgl. Abbild. 4 nach Bock, Kleinodien des heiligen römischen Reichs, Taf. XXI Fig. 30; ebenda im Textband S. 124 die zutreffende Gleichsetzung des Stückes mit der in einer Urkunde Richards von 1213 erwähnten, von ihm zum Gebrauch aller künftigen Könige nach Aachen gestifteten „vestis regalis“.

[3] Siehe oben S. 23 n. 2.

waren, entfernt und nachmals nicht erneuert wurden, wird sich am leichtesten daraus erklären, daß dazumal wahrscheinlich schon die meisten der kostbaren, schwer zu ersetzenden Schellen abgefallen und verloren gewesen sein dürften.

So bliebe nur noch die mystische Bedeutung dieses seltsamen Motivs zu erklären; denn dem Unkundigen könnte das Schellenkleid



Figur 4. **Krönungsmantel Richards von Cornwall im Domschatz von Aachen; sog. „Cappa Leonis III.“.**

des Narren soweit unter der Würde des römischen Kaisers erscheinen, als sich der Sternenmantel über die einem Sterblichen gesetzten Grenzen hinaus in den Bereich der Himmlischen zu versteigen scheint.

Zum Glück gestatten die biblischen und talmudischen Überlieferungen über den Mantel des Hochpriesters den vollständigsten Einblick in die Entwicklung dieses Symbols, den man nur wünschen kann. Die Angaben der Priesterschrift, die Glocken und Schellen noch ohne

jede Zahlenangabe vorschreibt, bieten dafür einen unschätzbaren Hinweis auf ihren ursprünglichen Zweck.

„Vestiet ea" heißt es von ihnen[1] „Aaron . . . ut audiatur sonitus quando ingredietur et egredietur sanctuarium in conspectu domini, et non moriatur". Natürlich ist hier die Rede von dem alljährlichen, feierlich bangen Hintreten vor das „Antlitz Gottes", von dem bedeutungsvollen Eintritt des Hochpriesters in das Allerheiligste, wo sein Leben durch die unmittelbare Gegenwart des unnahbaren Glanzes, der „Khabod" oder „Shechina",[2] in höchster Gefahr schwebte, so daß das außen harrende Volk furchtgebannt seine Rückkunft erwartete. Eine schulmäßig puristische, übrigens schon im kanonischen Texte selbst vorgebildete Bibelerklärung[3] weist daher dem Schellenklang die Aufgabe zu, die Spannung der Außenstehenden dadurch zu mildern, daß der Ein- und Austritt des Hochpriesters wenigstens mit dem Gehör verfolgt werden konnte. Tatsächlich handelt es sich aber um einen ganz urtümlichen, apotropäischen Lärmzauber[4] gegen die Todesdämonen,[5] der religionsgeschichtlich auf einer Stufe steht mit dem Rasseln und Klappern am Fellgewand des „Medizinmanns", um einen Zauber, der nicht nur hier, sondern auch im Sistrum des Isispriesters,[6] im Tympanon der Gallen, den Becken und Schellen des bacchischen Thiasos[7] in die Zere-

---

[1] Exodus 28, 23—35; cf. 39, 24—26.

[2] Über die „Khabod" vgl. K. Vollers im Archiv f. Rel. Wiss. 1906, S. 178. Enzyklop. Bibl. Sp. 5035, 6; „Shechina" „Gottesgegenwart" (die entsprechenden babylonischen, auf den Mondgott angewendeten, von šakanu abgeleiteten Formeln bei Hommel, Gestirndienst der alten Araber, München 1901 S. 27 ff.) ist der entsprechende nachbiblische Ausdruck. Im Griechischen entspricht „δόξα" den späteren, spiritualisierten Vorstellungen. „Khabod" selbst bedeutet wörtlich „Leber", ein sonderbarer Ausdruck für die Sonnenscheibe, der erst neuerdings durch die Funde mantischer Lebern bei den babylonischen Ausgrabungen (cf. Alter Orient VII, 2 1905 S. 17 und Charlier, ZDMG 58. Bd. 1904 S. 368 ff.; über die etruskische Bronzeleber von Piacenza vgl. Körte, Röm. Mitteil. XX 1905 S. 348 ff.) dem Verständnis näher gerückt ist.

[3] Winer, Real-Wörterbuch I, 592$_2$ vergleicht die Klingeln bei der katholischen Messe. Eine andere ebenso unhaltbare Auslegung bei Bähr, Symbolik des mosaischen Kultes, Heidelberg 1839, II, 125.

[4] Vgl. Jo. Chrysost. zu 1 Kor. 12, 7, S. 107 ed. Montfaucon. Über Schellen als Lärmzauber vgl. Foggini, Mus. Capitol. IV, 49, 232, Stephani, Compte rendu 1865, 173 bis 180; 1868, 152, 4; 1873, 41; 1878/9, 147; ferner Bruzza, Ann. d. Jst. 47. Bd. 1875, 50—68. Bull. d. Jst. 1877, 84 f. Comm. Mommsen 555—562) etc.

[5] Jahve als Todesdämon z. B. 2 Mos. 2, 24, wo auch das eigentümliche gegen ihn angewandte Apotropaion (Blut vom Schamglied eines Kindes) zu beachten ist.

[6] Plut. de Js. et. Os. 63. Vgl. Brugsch, Rel. u. Myth. der alten Aeg., 711.

[7] Plut. qu. conv. IV, 6, 2, wo ausdrücklich auf die Schellen im jüdischen Gottesdienst hingewiesen wird.

monien höherentwickelter Religionen als umgedeutetes Rudiment hineinragt. Die nächste Anologie würde wohl der rasselnde metallene Troddelsaum, die *Θύσανοι* an der Aegis,[1] an jenem primitiven Fellschild bilden, den die Götter noch zu einer Zeit beibehielten, wo ihre menschlichen Vorbilder längst zu anderen Schutzwaffen übergegangen waren und die apotropäische Kraft ihrer Schilde höchstens noch durch magische Schreckbilder,[2] die Urformen alles heraldischen Ungeheuer- und Fratzenwerks zu verstärken trachteten. Diese uralte Unheil abwehrende Zweckbestimmung des Schellenkleides scheint auch tatsächlich in jüdischen Priesterkreisen, solange der Tempel und damit die hergebrachte Form des Rituals fortbestand, nie in Vergessenheit geraten zu sein. Denn nach einer seltsamen Legende in der gnostischen *Γεννὰ Μαρίας*[3] soll der Hochpriester Zacharias, als er eines Tages ohne den Klingelmantel das Adyton betrat, das wahre Wesen des Judengottes erkannt haben — eine Erfindung, die doch offenbar von der seltsam naiven dämonologischen Vorstellung ausgeht, daß der Priester nur durch eine im Grunde frevelhafte Übertretung der Ritualvorschriften die Herrlichkeit des unnahbaren Gottes zu erschauen vermag, weil sonst die „Khabod" Jahves, gewissermaßen gewarnt und geweckt durch das Geläute des Mantels, vor seinem Eintritt rechtzeitig aus dem Allerheiligsten des Tempels verschwindet.[4]

Daß die apotropäischen Schellen und Glocken früh die äußere Form von Früchten und Blüten des Lebensbaumes[5] annahmen, wird niemanden

---

[1] Benndorf bei Reichel, Hom. Waffen[2] S. 24; 100 „*θύσανοι χρύσειοι*" am Schild der Athene, Ilias *B* 448, des Herakles, Ps. Hesiod, Scut. 225, am Gürtel des Zeus ib. *Ξ* 181, wozu der silberne kyprische Gürtel Dümmler, Arch. Jahrb. II, 1887, T. VIII p. 85—94, die Spiralgehänge am Gürtel der unten Kap. II beschriebenen etruskischen Figur und der Kaisergürtel oben S. 23$_2$ zu vergleichen sind. cf. Aesch. Septem 372 W.: „*ὑπ' ἀσπίδος δ' ἔσω χαλκήλατοι κλάζουσι κώδωνες φόβον*". Sophocl. fr. 775 N.[2]: „*σὺν σάκει δὲ κωδωνοκρότῳ παλαισταί*". Eurip. Rhes. 384 „*κλύε καὶ κόμπους κωδωνοκρότους παρὰ πορπάκων κελαδοῦντας*".

[2] „*δείματα φρικτὰ*"; s. unten Kap. IV, gegen Schluß, das Euripideische Chorlied.

[3] Bei Epiph. 26, 12 cf. Hennecke, Handb. zu den Apokr. des NT. S. 116.

[4] Nach R. Abraham ben David (de vest. sacerd. c. 2 zit. nach Bähr a. a. O. II, 126$_1$) vertreten die Schellen die Stelle des Anklopfens an der Tür des Jahvepalastes. Wer bei einem großen König plötzlich eintritt, ohne anzuklopfen, habe sein Leben verwirkt, wobei er als Beispiel auf die Erzählung vom König Ahasver verweist. Als zweiten Grund gibt er an, daß sich im Innern des Heiligtums „die Engel" aufhielten, die jedoch von niemandem gesehen werden dürften. Damit sie sich bei Zeiten entfernen könnten, müßte der Hochpriester Glöckchen tragen; sie sollten hören, wenn er kam!

[5] Über die botanische Artbestimmung zu streiten, wäre ganz verfehlt. Ob an

wundern, der sich den auch sonst vielfältig zu Tage tretenden Zusammenhang zwischen den magischen Insignien des Zauberers, Priesters und Königs einerseits und dem Baumkult andrerseits gegenwärtig hält. Ein Zweig des heiligen Baumes wird abgeschält[1] zum Zauberstab, zwieselig geschnitten zur Wünschelrute, mit den stehen gebliebenen Endblättern,[2] der Wunderblüte des Lilienszepters oder dem Fruchtzapfen des Thyrsosstabes am Knauf zum Götter- und Königsszepter,[3] um die Stirne gewunden zum Kranz des Geweihten und zur Krone des Herrschers.[4] Der Apfel vom Baume wirkt Liebe und Fruchtbarkeit, wehrt dem Tode und verleiht zauberische Macht und Erkenntnis lange bevor man das Weltall im Bilde der Sphäre erfaßt. Wie man Früchte apotropäisch in der Hand trägt,[5]

---

die blut- und samengefüllten Granatäpfel oder die goldglänzenden Früchte einer Citrusart zu denken ist, kommt hier gar nicht in Betracht.

[1] cf. Ilias A 236 „*περὶ γάρ ῥα ἑ χάλκος ἔλεψεν φύλλα τε καὶ φλοιόν*".

[2] Vgl. den „*τριπέτηλος ῥάβδος*" Hymn. hom. in Merc. 530.

[3] Vgl. den merkwürdigen Bericht Herodots über die Babylonier (I 195): „*σφρηγῖδα δὲ ἕκαστος ἔχει καὶ σκῆπτρον χειροποίητον· ἐπ' ἑκάστῳ δὲ σκήπτρῳ ἔπεστι πεποιημένον ἢ μῆλον ἢ ῥόδον ἢ κρίνον ἢ αἰετὸς ἢ ἄλλο τι· ἄνευ γὰρ ἐπισήμου οὔ σφι νόμος ἐστὶ ἔχειν σκῆπτρον.*" Dazu Rawlinson, Herodotus I 37.

[4] Reiches Quellenmaterial bei Leopold Löw „Kranz und Krone" (1867), Neudruck in „Gesammelte Schriften" Szegedin 1893, III. Bd. — Was den Grundgedanken einer Vererbung des Königs- bezw. Priesterrechtes durch den mystischen Zweig in seinen beiden Gestalten als Stab oder Kranz anlangt, so verweise ich auf die bei Frazer, Early history of the kingship, London 1906 besprochene Bedeutung des heiligen Zweiges für die Erlangung des Sakralkönigtums von Nemi, auf die unten Kap. IV folgenden Ausführungen über den Ursprung des Baumkults aus der manistischen Verehrung der auf den Gräbern angepflanzten Bäume, endlich auf die bei F. S. Krauss, Volksglauben und religiöser Brauch bei den Slaven S. 36 mitgeteilten Belege für die Vorstellung, daß der vom Grabbaum abgebrochene bezw. geraubte Zweig als Talisman Macht über die Seele des betreffenden Toten verleiht. Szepter und Krone sollen wohl die mystische Verbindung des Priesters oder Königs mit dem im heiligen Baume wohnenden Ahnengeist der Sippe herstellen.

[5] Noch heute hält der fromme Jude am Versöhnungstage während des Gebetes einen Citrusapfel in der Hand, nach rationalistischer Erklärung um sich durch den stärkenden Duft das Fasten zu erleichtern. Wenn unter anderen Früchten derselbe Citrusapfel zur Erntezeit von einem armen, gabensammelnden Juden von Haus zu Haus durch die Gemeinde getragen wird, so dürfte das eher mit der *εἰρεσιώνη*, dem Erntestrauß des Hüttenfestes zu vergleichen und als Fruchtbarkeits- und Gedeihenszauber aufzufassen sein. Immerhin kann auch dieser verkümmerte Herbstumgang ursprünglich als Lustration gedacht gewesen sein. Auch der berühmte altmodische Stock der Ärzte mit dem goldenen, einen Riechstoff im Innern bergenden hohlen Knauf (vgl. dazu Ohnefalsch-Richter, Kypros, die Bibel und Homer, S. 140—144 über die Ezechiel 8, 17 erwähnte Bitte „das Reis an die Nase zu halten") scheint ursprünglich als fruchttragender Zweig (Thyrsos) gedacht zu sein.

so hängt man sie schützend um das Brautzelt[1] und um den Mantelsaum des Priesters.

Erst ganz zuletzt durchdringen kosmologisch-symbolische Beziehungen diese uralten mystischen Vorstellungsgruppen. Szepter,[2] Krone,[3] und Apfel[4] werden zu kosmischen Symbolen; aus dem „Varträd“ oder Schutzbaum des Hauses wächst die Vorstellung eines Weltenbaumes empor,[5]

---

[1] Siehe unten Kap. IV die Abbildung einer „Huppah“.

[2] Siehe unten Kap. IV über den Caduceus und den sog. „herakleotischen Knoten“. Dazu Abel Fr. orph. Nr. 116, p. 197: „(*Ζεὺς*) *δίττους ὑφίστησι διακοσμοὺς, τὸν τε ὑπερουράνιον, καὶ τὸν οὐράνιον, ὅθεν καὶ τὸ σκήπτρον εἶναι φησὶν ὁ θεόλογος πισύρων καὶ εἴκοσι μέτρων*“, und die Abbildung des 12teiligen Chronosszepters unter Kap. IV.

[3] Siehe unten Kap. II über den Sternenhut des Attis und des Oromazdes; vgl. ferner die Sternenkrone des apokalyptischen Weibes (Apok. Joh. 12, 1), die ihre Parallele in der Sternenkrone der persischen Anaitis (Yasht 5, 126) und der karthagischen(?) Juno (Mart. Capella, nupt. Merc. I, 75 cf. 67 p. 116 Kopp, dazu Nonn. Dion. XXXII, 19 ~17, II, 92 Koechly) findet. Über die „himmlische Tiara“ der Gattin des Marduk Damkina vgl. H. Zimmern, KAT³ 360₃. Eine kosmische Krone, mit dem Zodiakus und den sieben Planeten geschmückt, trägt die Dea Natura bei Alanus de Insulis (de planctu Naturae 283, Migne, Patrol. lat. CCX 433) und die „Dame Nature“ in den Nachbildungen dieser Stelle im „Roman de la Rose“ und den „Echecs amoureux“. Eine Krone des Messias-David, geschmückt mit Sonne, Mond und den zwölf Tierkreisbildern erwähnt das Sepher Heḳaloth bei Jellinek, Beth Ha-Midrasch V, 168. cf. Papyrus London. (ed. Wessely, Denkschr. der Wiener Akad. d. W. 1888 46) v. 496 „*κόσμου τὸ διάδημα παντὸς κατέχων*“. Wolfgang Schultz macht mich freundlichst auf die Mauerkrone, das magische Abbild der beherrschten *πόλις* aufmerksam, wie sie Kybele sowohl als auch die syrische Göttin (Luk. d. Dea Syria 32, Münzen von Bambyke, Head, Hist. numm. 654) als „*πολίουχοι*“ tragen, was hier wegen der vielfach bezeugten altorientalischen Gleichung *πόλις* = *κόσμος* angeführt werden darf. Aus dieser Vorstellung von einer kosmischen Krone des Weltbeherrschers erklärt sich m. E. auch die, wahrscheinlich orphisch beeinflußte (vgl. die Stellen bei J. E. Harrison, Proleg. to the study of greek religion, Cambridge 1903, p. 593) Benennung der Himmelssphären als „*στεφάναι*“ bei Parmenides (Diels, FVS² 111₅,₈), die bezeichnenderweise in der kabbalistischen Literatur wiederkehrt, wo die oberste der zehn Sephiroth (= *σφαῖραι*) „kether eljōn“ = „höchste, oberste Krone“ genannt wird (vgl. Löw a. a. O. S. 437).

[4] Nonnos, Dionys. 6, 65 ff.: „. . . *σφαῖραν, τύπον αἴθερος εἰκόνα κόσμου*“. cf. Achilles Tatius Isag. ad Arati phaen. p. 77. Dazu I Mon. talm. p. 219 Nr. 752 f., Numeri raba XIII, 14; Jerusalem Aboda sara III. „Die Weisen sagen: die Götzenbilder“ ⟨die Stelle bezieht sich hauptsächlich auf den Kaiserkult⟩ „sind verboten, wenn sie in der Hand einen Stab, einen Vogel oder einen Ball halten . . . . der Ball, weil die Welt in Gestalt eines Balls erschaffen wurde . . . . Es sagte R. Jona: als Alexander der Mazedonier ⟨zum Himmel⟩ emporsteigen wollte, stieg er und stieg, bis er die Welt wie einen Ball . . sah. (Etanamotiv!) Darum wird er mit einer Kugel in der Hand abgebildet.“

[5] Vgl. Mannhard, Feld- und Waldkulte², S. 54—58. Dazu unten Kap. IV.

aus dessen nachtdunkel schattender Krone wie goldene Äpfel die Sterne[1] herabschimmern.

Irgend einmal, sei es zur Zeit des babylonischen Exils, sei es in hellenistischer Zeit, wo nochmals „chaldäische“ Einflüsse in breitem Strom über die Kultur des Judentums sich ergossen, muß diese Astralsymbolik mit den Äpfeln am Gewand des Hochpriesters in Verbindung gebracht worden sein. Anders sind die überlieferten Zahlenangaben[2]

---

[1] Ich erinnere an die in der Katasterismenliteratur überlieferte Deutung der Hesperidenäpfel auf die Sterne (Schol. Bas. zu Hesiod, Theog. 215: „*ὅτι παρερχομένου τοῦ ἡλίου οὐκ ἔτι φαίνονται τὰ ἄστρα; ὅ ἐστι τὸ τρυγῆσαι τὸν Ἡρακλέα τα μῆλα*“). Dazu Mythol. Bibl. Bd. I, Heft 2/3 p. 58 f. Vgl. dazu Apokalypse Joh. 6, 13 „Die Sterne des Himmels fielen zur Erde wie der vom Sturm geschüttelte Feigenbaum seine unreifen Früchte abwirft“. Anaximenes (Diels, FVS² S. 19 Z. 39) nennt die Sterne „*πέταλα πυρινά*“ feurige Blätter. Vgl. dazu die feurigen „*κλάδοι*“ und „*φύλλα*“ des ätherumlohten Weltenbaumes in der Naassener-Predigt Hippolyt. philos. VI, 9; ferner Jesaias 34, 4 „des Himmels ganzes Heer . . . fällt herab, wie niederfällt das Blatt vom Weinstock und wie es fällt vom Feigenbaum“, endlich die in dem kabbalistischen Buch Sohâr (Mon. Iud. Pars II Serie I p. 198 Nr. 696 Z. 5/8) als Veilchen („Duda'im“, doch wohl eher die Genes. 30, 14 genannten „Liebesäpfel“) Weintrauben und Granatäpfel bezeichneten Sterne, die vom fünften Palast des Himmels ausziehen und die allerdings schlecht bezeugte orphische Überlieferung bei Lobeck, Aglaophamus p. 841. In denselben, durch astrale Umdeutung einer ursprünglich dendrolatrischen Symbolik zu erklärenden Vorstellungskreis gehört wohl die altbabylonische Bezeichnung des aufnehmenden Mondes als „Blüte“ („nannaru, *λείριον*, Lilie“) und des Vollmondes als Frucht („inbu“), vgl. Hommel, GGGAO 88_5 cf. 35_2 und unten Kap. IV über mithräische Abbildungen dieser mystischen „Frucht“. Über den Mond- und Sonnenbaum vgl. unten Kap. IV.

[2] 360 Schellen sollen es nach Clemens Alex. strom. V 37, 4 p. 668 P. gewesen sein. Zwölf Glöckchen am Gewand des Hochpriesters kennt das Protoevangelium des Jakobus VIII, 2. (Hennecke, Neutestamentl. Apokryphen, Tübingen und Leipzig 1904, S. 57, Z. 30.) Dieselbe Zodiakal-Zahl (cf. Josephus, Antiqq. III, 7_7 Philo vita Mos. II 124), möglicherweise infolge einer Verwechslung mit den 12 Edelsteinen auf dem Brustschild des Hochpriesters auch bei Justin dial. 12; die talmudischen Scholien bieten entweder die Zahl 36 (den Numerus der Dekane) oder ebenfalls die Ḥamuštuzahl 72. Vgl. Zebachim fol. 88b „36 (sc. Granatäpfel und Glocken) von einer Seite und 36 von der andern“. — Rabbi Dosa sagt im Namen Rabbi Jehudas: „Es waren 36 (im ganzen), 18 von der einen, 18 von der andern Seite“. Rabbi Dosa ben Horkina sagte, „es sind 36, Akabja ben Mah'lalel, es sind 72“. — Leviticus rabba XXI, 7: Rabbi Jehudah sagte im Namen Rabbi Elais: „mit 36 Schellen, mit 36 Granatäpfeln“. Die Rabbanan sagen, „mit 72 Schellen und mit 72 Granatäpfeln“. 72 Glocken erwähnt auch Maimuni, de vas. sanct. (Ugolini, THAS VIII, 1002_{13}). — Der Aachener Mantelsaum zählt nach Bock a. a. O. S. 123, wie der hochw. Herr Domschatzmeister P. Matthias Schmitz mir zu bestätigen die Güte hatte, 100 silberne Glocken. Das ist besonders beachtenswert, weil 100 nicht nur eine „runde“, also an und für sich mystisch verwendbare Zahl ist, sondern überdies im selben Sinn wie 12, 36, 72, 360 und 365 chronologisch-kosmische Bedeutung hat; ebenso wie $ABPAΞAΣ = 365$ ist, stellt nämlich hundert in einem andern iso-

nicht zu verstehen, in denen wie oben in der „Graphia aurea“ die Abraxaszahl der Jahrestage und Tagessterne „365“ oder „360“ mit „72“, der Zahl der Sternbilder am Himmel,[1] ursprünglich natürlich der Zahl der alten babylonischen Fünferwochen (ḫamuštu)[2] eines, dem Sechsersystem zuliebe ohne die Epagomenen gezählten 360-tägigen Jahres abwechselt.

Wie das Tympanon der Magna Mater von den mystisch gestimmten, philosophisch gebildeten Anhängern dieses Kultes nachmals auf das Himmelsrund, ihre beiden *κύμβαλα* auf die Himmelshemisphären bezogen wurden,[3] so müssen eben die klingenden Äpfel und Blüten am Gewand des Hochpriesters als Sterne aufgefaßt worden sein, wodurch dann notwendigerweise der Schellensaum aus einem zufälligen Anhängsel des Priesterkleides zu einem wesentlichen Bestandteil des Sternenmantels werden mußte.

Wie früh aber diese organische Vereinigung von Symbolen schon in den klassischen Kulturkreis — wenn auch gewiß unter orientalischem Einfluß — Eingang gefunden hat, zeigt eine unschätzbare Nachricht über einen Prunkmantel des 6. vorchristlichen Jahrhunderts,[4] den der Perieget Polemon in irgend einer Schatzkammer des alten Karthago gesehen hat,[5] eine Stelle, die — schon im Altertum auf das

---

psephischen System ($A = 1$, $B = 2$ u. s. f. — $\Omega = 24$), dessen Bedeutung für die antike Zahlenmystik mein Freund Wolfgang Schultz entdeckt hat und ausführlich zu behandeln plant (s. unten Kap. V), den Zahlenwert von *ΕΝΙΑΥΤΟΣ* ($5 + 13 + 9 + 1 + 20 + 19 + 15 + 18 = 100$) und *ΧΡΟΝΟΣ* ($22 + 17 + 15 + 13 + 15 + 18 = 100$) dar. Daraus ergibt sich natürlich unmittelbar, daß die Zahl 100 an dieser Stelle auf eine griechische, also schon sekundär umgebildete Arcandisziplin zurückgeht; vgl. auch die 100 *θύσανοι* am Schild der Athene B 448.

[1] Plin. N. H. II 110: „patrocinatur vastitas caeli immensa discreta altitudine in duo atque septuaginta signa. haec sunt aut rerum aut animantium effigies, in quas digesserunt caelum periti“. Die 365 (verschrieben 346) Sterne am Himmel bei Jordanes, Getica XI. MGAA V,74$_{12}$, vgl. die 365 Himmelsfenster Exod. r. XV, 22, Mon. Iud. p. II, p. 210 Nr. 726.

[2] Vgl. über diese Zeiteinheit Hugo Winckler, Altor. Forsch., Leipzig 1891, II. Reihe Bd. I S. 91—102 besonders S. 101 über die mystischen Zahlen 72 und 5. Ferner F. K. Ginzel, Handb. d. mathemat. und techn. Chronologie, Leipzig 1906 § 24.

[3] Vgl. das bestirnte Tympanon auf einer Münze von Pessinunt bei Imhoof-Blumer, Griech. Münzen (Abh. bayer. Akad. XVIII. Bd., S. 751, Nr. 750). Ähnlich deutet Servius zu Verg. Georg. IV, 64 die beiden Kymbala der Göttin auf die Himmelshemisphären „quibus cingitur terra quae est mater deorum“. Übrigens sind die verschiedenen Symbole des Kybelekults auch einzeln verstirnt worden. Vgl. z. B. die *φρύγιοι αὐλοί* als Sternbild bei Boll, Sphaera S. 268 und die *κύμβαλα* ibid. S. 210.

[4] Siehe S. 34$_2$ unten.

[5] Athenäus (ed. Kaibel XII, 541 A), dessen Exzerpt wörtlich mit Ps. Aristoteles *περὶ θαυμασίων ἀκουσμάτων* (c. 96 W vol. II p. 838 Bekker) stimmt, fügt hinzu: *ἱστορεῖ*

albernste mißdeutet[1] — auch bei den neueren Erklärern nicht viel Glück gehabt hat.[2] Der Mantel wird so beschrieben (Ps. Aristot. a. a. O.):

δὲ καὶ Πολέμων περὶ αὐτοῦ ἐν τῷ ἐπιγραφομένῳ „περὶ τῶν ἐν Καρχηδόνι πέπλων,“ dazu noch die Angabe, wohl auch aus Polemon, daß der von Alkisthenes aus Sybaris dem Lakinion gespendete Mantel durch den älteren Dionysios geraubt und den Karthagern ausgeliefert worden sei. Tzetzes, Chil. I Hist. 812 bringt dieselbe Nachricht mit der Quellenangabe: *Πλούταρχος οἶμαι γράφει*, eine Stelle, die ich wenigstens nicht habe auffinden können.

[1] Irgend ein strohköpfiger Kustode muß zuerst den selbst in den erhaltenen Notizen noch ganz durchsichtigen Sachverhalt dahin mißverstanden haben, daß der reiche „Sybarit“ Alkisthenes den 15 Ellen langen kostbaren Purpurmantel am Lakinionfeste selbst getragen habe (!), wodurch dann die Notiz unter die *περὶ τρυφῆς θαυμάσια* (!) geraten und so glücklicherweise erhalten geblieben ist. Über die wirkliche Zweckbestimmung dieses Weihgeschenks s. unten Kap. II.

[2] Der Geistertanz, der einer gewissen Komik nicht entbehrt, wird von den Herausgebern der Aristoteles- und Athenäustexte eröffnet, die ganz naiv *Σοῦσα* und *Πέρσαι* als vermeintliche Eigennamen mit großen Anfangsbuchstaben drucken. Der nächste Schritt zum Abgrund des Unsinns hin, war die grammatische Beziehung dieser vermeintlichen Ethnica auf die *ζῴδια*, sachlich ausgeschlossen schon durch die Wortstellung *ζῴδια καὶ θεοὺς καὶ περσικὰ καὶ σοῦσα* bei Tzetzes, sprachlich unmöglich durch die Form *περσ(ε)αι* bei Athenäus ∾ Ps. Aristoteles; in diesen „persischen“ und „susischen Tieren“ wollte man die bekannten hieratischen Tiere und Mischgestalten der orientalischen Kunst, bezw. die Tierfriese der Caeretaner Hydrien mit ihren Löwen, Sphinxen und anderen Bestien wiedererkennen. Vgl. z. B. de Longperriers Übersetzung der Stelle (antiquités assyr. du Louvre 3. ed. p. 19): „deux bordures décorées de figures orientales le haut representant les animaux sacrés des Susiens (!) le bas ceux des Perses (!).“ Nun kommt Wolfg. Helbig, Hom. Epos² S. 232 an die Reihe, welcher von „einem Streifen von Fabeltieren, der den Typus von Susa nachahmte“, und einem „Tierstreifen persischen Stils“ spricht, während Benndorf in einer bei Helbig a. a. O., veröffentlichten brieflichen Mitteilung mit einem letzten kühnen Aufflug interpretatorischer Phantasie wahrscheinlich wegen der aus Vasenbildern bekannten Ratsversammlung der Himmlischen vor dem Perserkrieg in den Göttergestalten, die die Beschreibung des Mittelstücks aufzählt, die Eingangszene der Kyprien (Beratung der Götter über den trojanischen Krieg, fr. epic. Kinkel I, 17 p. 20 f.) erkennen wollte! Daß von den famosen „Persern“ in der ganzen Beschreibung gar nicht die Rede ist, wird jetzt hoffentlich klargestellt sein. Schon der Umstand allein hätte die überkühnen Interpreten zurückhalten können, daß ein so kostbares Weihgeschenk, auf dem einerseits der Stifter, andererseits die Stadt Sybaris selbst personifiziert dargestellt war (*„παρὰ δ'ἑκάτερον πέρας Ἀλκιμένης ἦν, ἑκατέρωθεν δε Σύβαρις“*), doch gewiß vor der gänzlichen Vernichtung und Zerstörung von Sybaris durch die Krotoniaten, also vor 510 v. Chr. geweiht worden sein muß! Nur wenig klüger als diese Übersetzungsschnitzer ist die Version Ronchauds (Histoire de la tapisserie dans l'antiquité, Paris 1884, p. 38) der offenbar *ζῴδια* gleich *ζωγραφήματα* setzt und demnach zwei Friese, den oberen mit „Darstellungen“ von Persern, den unteren mit „Darstellungen“ von „Susiern“ annimmt. Manchmal möchte man sich wirklich in eine Zeit vor Erfindung der Lexica zurückversetzt glauben!

„ἦν δ' αὐτὸ (sc. τὸ ἱμάτιον) μὲν ἁλουργές, τῷ δὲ μεγέθει πεντεκαιδεκάπηχυ, ἑκατέρωθεν δὲ διείληπτο ζῳδίοις ἐνυφασμένοις, ἄνωθεν μὲν σούσοις, κάτωθεν δὲ πέρσαις· ἀνὰ μέσον δὲ ἦν Ζεὺς Ἥρα Θέμις Ἀθηνᾶ Ἀπόλλων Ἀφροδίτη".

Er war demnach: „purpurfarbig, fünfzehn Ellen weit, zu beiden Seiten mit den eingewirkten Tierkreiszeichen,[1] oben mit Lilienblüten,[2] unten mit Pfirsichfrüchten[3] eingefaßt". Im Mittelfeld sah man „Zeus, Hera, Themis, Athene, Apollon und Aphrodite".

Die weitgehende Übereinstimmung mit den oben besprochenen Gewändern ist nicht zu verkennen: hier wie dort zwischen den Sternbildern die im Himmel thronenden göttlichen Gestalten — hier dem homerischen Olymp, dort dem christlichen Vorstellungskreis der Apokalypse entnommen, am Rand beidemal der aus Blüten und Früchten,[4] gebildete astralmystische Schellensaum.

Wenn noch der leiseste Zweifel an der Herkunft des Sternenmantels der sächsischen Kaiser bestehen könnte, das Motiv des Schellensaumes mit den 365 bezw. 72 Glocken müßte ihn lösen.

Denn da die Bibel die kosmischen Zahlen der Glocken am Saum des Hochpriesterkleides nicht erwähnt, und weder in Rom noch am ottonischen Hof eine Kenntnis der oben angeführten entlegenen Überlieferungen vorausgesetzt werden kann, so muß das Vorbild für den Sternenmantel doch offenbar dort gesucht werden, wo so viele andere Einzelheiten, Hoftitulaturen und aller sonstiger Formelkram der „Graphia aurea" herstammt. Nur in Byzanz, wo der Kaiser den ebenfalls bloß aus

---

[1] Zu „ζῴδιον" in dieser ganz gewöhnlichen Bedeutung vgl. z. B. Ps. Arist. mund. 2, Athen. XII, 335 f.; s. unten S. 39 die Beschreibung der χλαμὺς des Demetrios Poliorketes.

[2] „σοῦσον", aus dem persischen übernommenes Lehnwort = Lilie; vgl. Dioscurides ed. Wellmann I, S. 52, mat. med. c. 52, „σουσίνου σκευασία ἣν τινες καὶ λειρίνου καλοῦσιν" Athen. XII, 513f. vol. III p. 134 Kaibel: „κληθῆναι δὲ τὰ Σοῦσά φησιν Ἀριστόβουλος καὶ Χάρης διὰ τὴν ὡραιότητα τοῦ τόπου. σοῦσον γὰρ εἶναι τῇ Ἑλλήνων φωνῇ τὸ κρίνον" (= Lilie cf. Theophr. hist. pl. 1, 1 3, 2 etc.). Tatsächlich ist der persische Stadtname „Šušan" = Susa vom Namen des „Lilien-Mondgottes" In-šušinak abgeleitet. Vgl. F. Hommel, GGGAO 35_2.

[3] Ich wähle absichtlich den stammverwandten Ausdruck „Pfirsich" für diese Frucht, ohne mich auf botanische Erörterungen einzulassen. Die Alten bezeichneten als „Perserbaum" die verschiedensten exotischen Gewächse, einen Giftbaum περσαία, den die Soldaten des Kambyses nach Ägypten mitgebracht haben sollen, eine Agrumenart μῆλον περσικόν oder μηδικόν genannt, eine Walnußart, eine ägyptische Pflanze, die Früchte aus dem Stamm treibt, also eine Palmenart, endlich aber auch den Pfirsich selbst.

[4] Man beachte, daß wohl die Tierkreiszeichen, nicht aber die σοῦσα und πέρσαι als „eingewebt" bezeichnet werden.

spätjüdischen Schriften bekannten kosmischen Weltenthron Salomonis[1] in der Magnaura[2] wieder aufbauen hatte lassen, um bei Gesandten-

---

[1] Vgl. Selig Cassel, Wiss. Berichte der Erfurter Akademie gemeinnütziger Wissensch. 1853, und neuerdings August Wünsche, Thron und Hippodrom Salomonis, Abbilder des babylonischen Himmelsbildes, Leipzig 1906. Nach jüdischer Tradition (a. a. O. S. 9 unten) kam jener Thron von Salomon an „Sisak, den Pharao von Ägypten", von diesem an „Zerach, den Äthiopen", dann wieder an Asa und die folgenden Könige von Juda, dann an Nebukadnezar, den König von Babylon, von da nach Medien, von da nach Griechenland — d. h. an Alexander — von da nach Edom, d. h. an den römischen Imperator. R. Eleazar bar Jose will die Trümmer des alten Salomonsthrones noch in Rom gesehen haben. — Die teilweise anachronistische Reihe dieser Wanderungen ist wohl größtenteils legendär. Nur die Erbeutung eines „Salomonsthrones" durch die Römer unter Titus dürfte einen geschichtlichen Hintergrund haben (vgl. Anm. 2). Ich stelle im Anhang S. 45 ff. die anderweitigen Nachrichten über die spolia Hiersolymitana zusammen, vor allem deshalb, weil sich der berühmte kosmische Silbertisch Karls d. Gr. zu einem in arabischen Quellen erwähnten „Tisch Salomonis" ähnlich verhalten dürfte, wie der byzantinische *Σολομόντειος θρόνος* zu seinem jüdischen Vorbild.

[2] Über den Thron des Kaisers in der „Magnaura" vgl. Liutprant, Antapodosis VI, 5, übersetzt bei J. P. Richter, Quellen zur byzantinischen Kunstgeschichte. Wien 1897. S. 303: „Ein eherner, aber vergoldeter Baum stand vor dem Thron des Kaisers (vgl. unten Kap. IV über den goldenen Platanenbaum des Xerxes), dessen Zweige ebenfalls eherne und vergoldete Vögel verschiedener Art ausfüllten, welche jeder nach seiner Art Stimmen verschiedener Vögel ertönen ließen. Des Kaisers Thron aber war derart eingerichtet, daß er augenblicklich niedrig, dann höher, dann ganz erhaben erschien. Diesen bewachten gleichsam Löwen von ungeheurer Größe, ob eherne oder hölzerne, ist zweifelhaft, aber mit Gold überzogen, welche mit dem Schweif schlagend, mit offenem Rachen und beweglichen Zungen ein Gebrüll hervorstießen. Hierher wurde ich . . . vor den Kaiser geführt. Und als bei meiner Ankunft die Löwen das Gebrüll von sich gaben, die Vögel nach ihrer Art Geräusch machten, wurde ich weder von Schrecken, noch von Erstaunen erschüttert . . . Nachdem ich daher langhingestreckt (pronus) dreimal den Kaiser verehrt hatte, erhob ich den Kopf und den ich vorher in mäßiger Entfernung vom Fußboden erhoben hatte sitzen sehen, erblickte ich jetzt mit andern Kleidern angetan, dicht am Gebälk des Hauses sitzend, und wie dies geschah, konnte ich mir nicht denken, wenn er nicht vielleicht durch jene Maschine (ergalio) in die Höhe gehoben wurde, mit der die Bäume der Keltern hinaufgebracht werden." cf. Const. Porph., caerem. II, 15 vol. I, 567 ed. Bonn. Wünsche hat diese wichtigen Stellen leider übersehen und daher die auch im „Targum scheni" (Lagarde, Hagiogr. chald. p. 227) geschilderte Mechanik des Salomonsthrones für ein Produkt „kosmologischer Phantasie" gehalten. Da Khosru Parviz (Spiegel, Eranische Altertumskunde III, 611, Firdusi übers. v. Schack S. 479) einen solchen Wunderthron — mit beweglichen Sternen unter dem Baldachin — besessen haben soll, wird man kaum fehlgehen, wenn man annimmt, daß die rhomäischen Kaiser diesen altehrwürdigen, aber im Grunde recht kindlichen Apparat nur deshalb übernommen haben, um nicht hinter den persischen Reichsfeinden zurückzustehen (vgl. über den sonstigen Einfluß persischen Hofzeremoniells auf das römische Kaisertum Cumont, Les religions orientales dans le paganisme Romain, Paris 1907, S. 165).

empfängen durch die plumpen Theatermysterien dieser Maschine mißtrauische und oft nur allzuskeptische Barbaren zu verblüffen, — nur dort kann ein altorientalisch-cäsareopapistisches Symbol so treu bewahrt worden sein. Nur mit Beziehung auf den oströmischen Kaiser kann ursprünglich auch eine Symbolik wie die der beiden Hemisphären auf dem Bamberger Mantel oder die Darstellung der „tria themata mundi: Asia, Europa, Africa“ auf dem „balteum“ Ottos III. geschaffen worden sein.

Nach Byzanz weist denn auch mittelbar die letzte hier noch zu besprechende Nachricht von einem mittelalterlichen Weltenmantel, einem Prunkstück, das Adelheid, die Gemahlin Hugo Capets († 1004) nach St. Denys stiftete.[1] „Beato videlicet Dionysio casulam miro itidem opere factam contexuit, cui et aliud, ut tantam decebat feminam, ornamentum contulit, quod vocatur „orbis terrarum“,[2] illi Caroli Calvi dissimillimum.“

Es bedürfte kaum des Hinweises auf jenen — sei es in der Farbe oder der Technik, oder sonst in irgend einer Besonderheit, keinesfalls im Wesen selbst so „ganz unähnlichen“ — Weltenmantel Karls des Kahlen, um einzusehen, daß ein Gebrauch, dessen Spuren am englischen, französischen und deutschen Hofe sichtbar sind, auf ein Vorbild der karolingischen Pfalz zurückgehen muß, die selbst wieder in allen Fragen des Zeremoniells notwendig dem oströmischen Kaisertum nachstreben mußte.[3] Freilich findet sich in den Quellen[4] über die Einsetzungszeremonien der byzantinischen Kaiser trotz der zahlreichen Erwähnungen einer feierlichen Bekleidung des Herrschers mit einem besonderen Kaisermantel (*βασίλεια στολή* oder *ἐσθής*, „chlamys imperialis“

---

[1] Helgaldi Floriac. monac. Vita Roberti regis c. 14. Duchesne Hist. Franc. Script. IV, 68. Bouquet, Recueuil des historiens de la Gaule IX, 104 d.

[2] Vgl. dazu die Darstellung des „orbis terrarum“ auf dem Gewand des von Roger Bacon (oben S. 19$_3$) beschriebenen Aaronbildes und den Ausdruck „descripcio tocius orbis“ in der Inschrift des Bamberger Mantels.

[3] Vgl. die Bemerkung der Annalen von Fulda zum Jahr 876 MGSS I 389$_{33}$: „Karolus rex de Italia in Galliam rediens novos et insolitos habitos assumsit, nam talari, dalmatica indutus et baltheo desuper accinctus, pendente usque ad pedes, necnon capite serico velamine involuto“ (gemeint ist offenbar der um die Tiara geschlungene Turban, die *κιδαρίς* der Perserkönige und der Kaiser von Byzanz) „ac diademate desuper imposito dominicis festisque diebus ad aecclesiam procedere solebat. Omnem enim consuetudinem regum Francorum contempnens, Graecas glorias optimas arbitrabatur“ etc.

[4] Vgl. den oben S. 10, Anm. 1 zitierten Aufsatz von W. Sickel, Byzantinische Zeitschrift, 1899, S. 552 ff. Professor Krumbacher, der mich freundlichst auf diese Abhandlung hinwies, erinnert sich selbst nicht, je bezeichnendere Stellen gelesen zu haben.

oder kurz *ἁλουργὶς* bezw. „purpura“ genannt) keine einzige Nachricht, die unzweideutig auf den Sternenmantel hinwiese.

Demnach muß man sich wohl oder übel mit einem gerade auch nicht allzu verläßlichen bildlichen Zeugnis behelfen. Eine der leider nur in seicentistischen Nachzeichnungen karolingischer Kopien aufbehaltenen Miniaturen des Chronographen von 354 zeigt nämlich den Kaiser Constantius Gallus in einer reich mit medaillonförmigen Bildern (sog. „sigillis“) bestickten, dem Bamberger Mantel im ganzen recht ähnlichen „toga picta“.[1] Nur zwei Darstellungen sind bei der mehrfachen verständnislosen Übertragung — wie ich wenigstens zu sehen glaube — als Sternbilder kenntlich geblieben: ganz unten rechts die „Fische“, links auf der Brust der „Steinbock“ in seiner alten Form als Ziegenfisch. Weniger sicher glaube ich die „Jungfrau“ sowie das Gorgoneion und zwei sog. *πρόσωπα* zu erkennen. Am Mantelsaum sind noch mit einigem guten Willen der drachenförmige „Ketos“ und die „Hydra“[2] zu sehen. Möglicherweise waren auch noch Planetengötter auf dem Mantel dargestellt. Wenigstens stimmt eine der Gestalten gut zu den sonst bekannten Darstellungen des Mars.[3]

Figur 5. **Kaiser Constantius Gallus in der „toga picta“.**
Miniatur im Chronographen von 354.

Ich verhehle mir nicht, daß gerade hier die Zeugnisse an Schlagkraft viel zu wünschen übrig lassen. Allein die Bedeutung dieses schwachen Punktes, um nicht zu sagen dieser Lücke in der Beweiskette verringert sich sehr, wenn man bedenkt, daß nicht nur die vom byzantinischen Hofgebrauch beeinflußten mittelalterlichen Herrscher den Sternenmantel getragen haben, sondern daß er auch bereits — was freilich bisher der

---

[1] Vgl. Abb. 4 nach Strzygowsky, Die Miniaturen des Chronographen von 354, Jahrbücher des k. deutschen arch. Instit. Ergänzungsband I 1888, Taf. XXXV.

[2] Vgl. nebeneinander „Ketos“ und „Hydra“ in ähnlicher Gestalt etwa bei Boll, Sphaera, Leipzig 1903, Taf. I links oben.

[3] Vgl. u. a. Cumont TMCM I S. 144: „on le representait à la façon ordinaire sous l' empire, comme un jeune homme casqué et cuirassé, tenant de la main gauche son bouclier posé sur le sol et de la droite elevée une longue lance.“

Beachtung entgangen zu sein scheint — das gesetzliche, durch uraltes Herkommen geheiligte Staatskleid der römischen Imperatoren vor der Reichsteilung gewesen ist.

Man kennt ja wohl den entrüsteten Bericht des Sueton über Kaiser Neros Rückehr von den olympischen Spielen, über den triumphierenden Einzug des gekrönten Schauspielers, der zum Ärgernis aller Wohlgesinnten „eo curru, quo Augustus olim triumphaverat et in veste purpurea distinctaque stellis aureis chlamyde“ einherfuhr.[1]

Was aber Sueton in seinem Pathos weise verschweigt, ist der vielleicht nur deshalb auch den Neueren entgangene wichtige Umstand, daß dieser mit goldenen Sternen bestickte Kaisermantel keineswegs eine theatralische Neueinführung Neros war. Gewiß läge es sehr nahe, besonders wenn man an den merkwürdigen Alexanderkult des römischen Hofes denkt, der unter Caracalla und Alexander Severus seinen Höhepunkt erreichte[2] und dessen Bedeutung für das messianische Element in der Entwicklung der Kaiseridee Kampers[3] zuerst erfaßt hat, an eine beabsichtigte Nachahmung einer Pose des mazedonischen Kosmokrators zu denken.

Weiß man doch,[4] daß Alexander selbst in seinen Schlachten sich nie von einem kostbaren, uralten kyprischen Mantel[5] trennte, dessen Prunk seltsam von der sonstigen soldatischen Einfachheit seiner Rüstung abstach. In das Dunkel, das über diesem Talisman schwebt, fällt ein Lichtstrahl erst durch gewisse Nachrichten aus dem Leben des Demetrios Poliorketes, der den geheimnisvollen Mantel des großen Welteroberers, wenn nicht als Erbstück, so doch gewiß in einer Nachbildung besaß, die Duris,[6] der unermüdliche Sammler und Schätzer seltsamer Anekdoten, folgendermaßen beschreibt:

„*αἱ δὲ χλαμύδες αὐτοῦ ἦσαν ὄρφνινον ἔχουσαι τὸ φέγγος τῆς χρόας, τὸ δὲ πᾶν ὁ πόλος ἐνύφαντο χρυσοὺς ἀστέρας ἔχων καὶ τὰ δώδεκα ζῴδια.*“ Auch Plutarch kennt diesen offenbar hochberühmten Mantel

---

[1] Sueton, Nero, c. 25.

[2] Beide haben sich geradezu für Avatâras des in ihnen wieder aufgelebten Mazedoniers gehalten (Aur. Vict. epit. 21; Herod. 4, 8; Cass. Dio. 77, 7. 8; Lamprid. Ale. Sev. 5, 1; 13, 1. 3, 4. Lamprid. 64, 3 sagt geradezu, daß der Kaiser „se magnum Alexandrum videri volebat“.

[3] Die Kaiseridee in Geschichte und Sage. München 1896, S. 20 ff.

[4] Aus Plutarch, Alex. 32.

[5] Overbeck, Schriftquellen zur griech. Kunstg. Nr. 387.

[6] FHG II 477; Athenäus XII 50 p. 535 (ed. G. Kaibel III p. 181).

und nennt ihn „*ἔργον ὑπερήφανον, εἴκασμα τοῦ κόσμου καὶ τῶν κατ' οὐρανὸν φαινομένων.*“ [1]

So kann kaum daran gezweifelt werden, daß schon Alexander der Große oder doch wenigstens die Diadochen tatsächlich den mystischen Weltenmantel getragen haben.

Allein wenn Nero im Sternenkleid in Rom einzog, ahmte er keineswegs den göttlichen Alexander und hellenische Herrschersitte nach, sondern folgte einem uralten römischen Festbrauch. Und Suetons Unwillen muß mehr der Herabwürdigung ehrwürdiger Vätersitten zur Verherrlichung von Zirkussiegen, als dem vermessenen, die Götter selbst in die Schranken fordernden Aufzug des Kaisers gegolten haben. Denn es ist unmöglich, daß der gelehrte Archivar von den wiederholten, gewiß vielbesprochenen und kritisierten Senatsbeschlüssen, die eben in der Angelegenheit dieser Triumphaltracht des Princeps zustandegekommen waren, und von der Vorgeschichte und Bedeutung jenes Staatskleides selbst nichts gewußt haben sollte. So gut wie den vielen andern Schriftstellern, die das Zeremoniell jener eigentümlichen, religionsgeschichtlich so bedeutsamen Apotheose des siegreichen römischen Feldherrn behandeln,[2] muß auch ihm bekannt gewesen sein, wie seit jeher der Triumphator, dem Sonnengott vergleichbar, auf der Quadriga den Stadtberg hinaufgefahren war,[3] blutrot bemalt im Gesicht wie das Standbild des kapitolinischen Jupiter,[4] in der Rechten den heiligen Lorbeerzweig, in der Linken das elfenbeinerne adlergekrönte schlangenumwundene[5] Szepter des Capitolinus, um die Schultern den für diesen

---

[1] Schon bei Plutarch (Demetr. 41) knüpfen sich an diesen Mantel des Demetrius zwei überaus charakteristische Sagenzüge: erstens daß er nie fertig geworden sei — vgl. unten Kap. III über den unfertig am Webstuhl der geraubten Kore zurückgebliebenen Weltenmantel — zweitens, daß ihn kein König nach Demetrius mehr getragen habe, ein Motiv, das auch in den Legenden über den kosmischen Thron, (Wünsche, a. a. O., S. 24) ständig wiederkehrt.

[2] Dionys. Hal. Antiqu. Rom. III, 61 ff., IV, 74, 35, Zonaras, Annal. VII, 8; 21. Juvenal X, 36—43, Servius z. Virg. VI, 22, X, 27. Ael. Lampridius Alex. Sever. 40, 8, Jul. Capitolinus Gordiani tres 4, 4. Aulus Gellius V, 6, 5—7 etc. etc. Neuere Darstellungen bei Mommsen, Röm. Staatsrecht I, 372 ff. II, 5 ff. Marquardt, Röm. Staatsverwaltung II, 566 ff. III², 507 ff. Privatleben², 547 ff. K. O. Müller, Etrusker I, 344—50, II, 198 ff.

[3] Vgl. dazu die verstreuten Nachrichten über die Entrückung der Verklärten auf dem Sonnenwagen, die ich im Zusammenhang einer kleinen Abhandlung über die Einleitung zum Lehrgedicht des Parmenides im „Philologus“ zu behandeln hoffe.

[4] Plin. N. H. 33, 111 ff. Servius zu Virg. Aen. 6, 22, X, 27; Frazer, Lectures on the early history of the kingship, London 1906, p. 198 ff.

[5] Dio 72, 17 (Commodus) „*κηρυκεῖον φέρων ὁποῖον ὁ Ἑρμῆς*“. Juvenal 10, 43, „volucrem sceptro quae surgit eburno“; Prudentius peristeph. 10, 146 „aquila ex

einen Tag aus dem heiligen Schatz entnommenen Mantel des Gottes, die „toga picta“,[1] wie ihn die Römer, das „*ποίκιλον περιβόλαιον*“,[2] wie es die griechischen Schriftsteller nannten.

Selbst wenn alle Quellen über diesen Mantel das gleiche beredte Schweigen bewahrt hätten, wie Festus,[3] der nur verrät, daß diese „toga picta“ ein Gewand „sine pictura“ war, würde mân doch unschwer feststellen können, wie der Mantel des kapitolinischen Himmelsgottes ausgesehen haben kann.[4]

Allein zum Glück ist man nicht darauf angewiesen, den Vorurteilen derer, denen es schwer fällt, an eine offizielle römische Mystik zu glauben,[5] mit Vermutungen zu Leibe zu rücken: Appians ausführliche Schilderung des scipionischen Triumphzugs[6] sagt deutlich genug: „*ὁ στρατηγὸς . . . ἔσταλται δ' ἐς τὸν πάτριον τρόπον πορφύραν ἀστέρων χρυσῶν ἐνυφασμένων καὶ σκῆπτρον ἐξ ἐλέφαντος φέρει καὶ δάφνην κτλ.*

Dieses Zeugnis entscheidet: Der Mantel, der aus den Tempelschätzen des Capitols, ausnahmsweise wohl auch aus dem Palatinischen Tempel des Jupiter Stator[7] dem triumphierenden Feldherrn geliehen und daher

---

eburno.“ Eckhel, Doctr. numm. 6, 113 über den sog. „scipio“. Aus dieser allerdings aus dem Griechischen entlehnten Bezeichnung (vgl. z. B. den *σκιπὼν* der Sakralkönige von Ephesos Diog. Laert. bei Diels, FVS² S. 57, Z. 4, der freilich nach dem Zeugnis der ebenda, Titelblatt zu B. II abgebildeten Münze eine Herakleskeule gewesen zu sein scheint) allein auf griechischen Ursprung des Elfenbeinszepters zu schließen (Mommsen, Röm. Geschichte⁹ I, 81) scheint mir nicht gerechtfertigt, zumal ein Schlangenszepter des Zeus entschieden ungriechisch ist.

[1] Vita Alex. 40 „pictam togam . . . quam de Jovis templo sumptam . . . accipiebant aut praetores aut consules.“

[2] Dionys. Hal. 3, 11.

[3] p. 209 ed. Mueller.

[4] Siehe unten Kap. II.

[5] Siehe z. B. Mommsen, Röm. Geschichte⁹ I, S. 80. „So regierte sich die römische Gemeinde . . . in klarer Absagung von allem mystischen Priesterschwindel etc.“. Vgl. dagegen für die Königszeit Frazer, a. a. O., für die Kaiserzeit Kiessling, Philol. Unters. II, 92, J. Krall, Wiener Studien, Hülsen, Röm. Mitt. VI, 129, 2 über die Bestrebungen, die schon bei Augustus — vielleicht unter dem Einfluß ägyptischer Hermetik (vgl. die Münze Marc Aurels, Cohen III² Nr. 530—37, mit der Umschrift „Religio aug.“ um ein Hermesbild und den ähnlichen Stempel des Carinus (Cohen VI, 72 mit der Umschrift „Pietas aug.“) — zutage treten, sich als lebende Verkörperung des „Merkurius“ feiern zu lassen. Die Bezeichnung „Apollo“ oder „Sohn des Apollo“, das Tragen von Attributen dieses Gottes und die Abbildungen des Kaisers in dieser Gestalt (Suet. Aug. 70, 94, Serv. Ed. 4, 10. Comm. Aug. zu Hor. Epist. I, 3, 17 scheinen auf der Gleichung Julus = Vejovis = Apollon (s. unten S. 42₃) zu beruhen.

[6] Punica 66.

[7] Vita Gordiani 4 „togam pictam . . . ante imperatores de Capitolio acceperunt vel de Palatio“.

mit den Namen „*ἐπινίκιος στολὴ*“ oder „*νικητήρια ἐσθὴς*“ bezeichnet wurde, war nichts andres als der purpurne mit goldenen Sternen bestickte, nun schon aus so vielen Beispielen bekannte Weltenmantel.

Wenn eben diese Triumphaltracht, wie schon Mommsen erkannt hat, inschriftlich[1] als „vestis regia“ bezeichnet wird, so erklärt sich das aus der herrschenden Überzeugung der Alten,[2] daß die „toga picta“ zum Unterschied von der einfachen Praetexta der republikanischen Würdenträger das Feierkleid der alten römischen Könige war. Und obwohl Mommsen diese Nachrichten für bloße, wenn auch an sich keineswegs unwahrscheinliche Kombinationen erklärt und an dem griechischen Ursprung des Purpurmantels festhält, möchte ich doch viel eher gerade die Bezeichnung „vestis graeca“ für diesen Aufzug, die zweifellos das analoge Kostüm der Diadochen im Auge hat, auf Kombination zurückführen; schon wegen des Ritualzusammenhangs mit der sicher etruskischen capitolinischen Trias kann man nicht leicht daran zweifeln, daß priesterliche Tradition hier wirklich in die Königszeit zurückreichte, etwa in der Weise, daß der „rex sacrificulus“ für gewisse Feiern den Sternenmantel immer beibehalten hatte. Einzig und allein aus der Anschauung, daß das Triumphalkleid des Feldherrn die privilegierte Amtstracht der Könige darstellte, wird dann erst die folgende Bewegung verständlich.

Denn nur wer sich den ganzen mystischen Vorstellungsgehalt des Triumphzuges und die Heiligkeit dieses uralten, aus dem Gewahrsam des Flamen Dialis von der Höhe des Burgbergs feierlich herabgeholten Himmelsmantels vergegenwärtigt, kann ermessen, welche Tragweite jenem Beschlusse innewohnte, der dem großen Julius, dem Haupt einer Sippe, die ihren Ursprung von Julus-Vejovis, einer jugendlichen Inkarnation des römischen Göttervaters Jupiter,[3] herleitete, nun ein für allemal ge-

---

[1] Orelli 2969.

[2] Dionys. Antiqq. 3, 61, 62; 4, 74, 95. Dio 44, 6, 11. Zonaras 7, 8.

[3] Frazer, Lectures p. 202 f. „Vejovis“ (nach Analogie von vescus, vegrandis etc.) als kleinen Jupiter-Diovis deutet Festus ed. Müller p. 379 s. v. vesculus, Ovid fasti III, 429—48, Paul p. 79. Über Ju-lus al, Deminutiv von Ju-piter s. Aurelius Victor, origo gentis Rom. 15, dazu Steuding bei Roscher, Lex. II, 574, Lindsay, The latin language, Oxford 1894, p. 250. Zur Identität der beiden Namensbildungen kommt noch die Tatsache hinzu, daß die Gens Julia, die sich von dem Albanerheros Julus herschrieb (Virgil VI, 760 ff. Servius; Livius I, 3, 6 ff., Ovid. Met. XIV, 606 ff., Fasti IV, 39 ff., Festus s. v. Silvi p. 340, Müller etc. etc.) nach CIL XIV, 2387 am Abhang der Albanerberge bei Bovillae einen Familienkult des Vejovis — den einzigen außerhalb Roms! — beging. Mommsen sieht in Ve-jovis den „argen“ Gott (Röm. Gesch.[5] I, 106), Wissowa (Hdl. S. 190) eine Todesgottheit. Ich hoffe auf die Gestalt noch im Zusammenhang

stattete, den Himmelsmantel seines göttlichen Ahnhern ständig und selbst innerhalb der geheiligten Stadtgrenzen zu tragen.[1] Das freie Rom hatte zu bestehen aufgehört, als Julius Cäsar zum erstenmal an den Lupercalien des Jahres 710 dem staunenden Volk in der Tracht der alten Könige, im mystischen Sternenmantel des Capitolinus erschien. Nun weilte wieder wie vor Zeiten der Gott in Gestalt seines Sohnes, der König, erhaben über allen andern Sterblichen, ständig und sichtbar unter den Römern. Der tiefe Eindruck, den das Ereignis bei den Zeitgenossen hinterließ, spiegelt sich noch in den zahlreichen Erwähnungen dieser anscheinend so harmlosen Äußerlichkeit[2] wieder.

Welche Bedeutung man damals und später in Rom jenem Zeremoniell beilegte, beweist deutlicher als alles andere die Tatsache, daß auch das zweite Kaiserreich, die vorsichtig nüchterne, noch immer alte Empfindlichkeiten ängstlich schonende Restaurationsherrschaft des Octavian dieses Symbols nicht entraten wollte. 729 ließ sich der Augustus auch für seine Person das Recht zum immerwährenden Tragen des Sternenmantels verleihen.[3] Aber erst Domitian setzte es durch, im Senat, der Hochburg der veralteten Fiktion vom „princeps inter pares“ im Ornat des Gottes erscheinen zu dürfen.[4] Hand in Hand mit diesen immer weiter gehenden Vorstößen machte sich auch das Bestreben geltend, Quadriga, Göttermantel und Adlerszepter, die ausnahmsweise noch immer triumphierenden Feldherren zugestanden worden waren,[5] nunmehr ausschließlich dem Herrscher selbst vorzubehalten.[6]

Wie untrennbar dadurch nach und nach der Sternenmantel mit der Vorstellung von der Kaiserwürde verwachsen war, zeigt der denkwürdige Vorgang bei der Schilderhebung des afrikanischen Gegen-

---

einer Untersuchung über Doppelincarnationen von Jahresgöttern anderswo zurückzukommen.

[1] Dio 44, 4. *„τὰ πρῶτα φέρεσθαι αὐτὸν ἀεὶ καὶ ἐν αὐτῇ τῇ πόλει τὴν στολὴν τὴν ἐπινίκιον ἐνδεδυκότα κτλ.“* ibid. 44, 6 *„στολὴ, ᾗ ποτε καὶ οἱ βασιλεῖς ἐκέχρηντο, ἐδόθη.“*

[2] Cicero, de div. 1, 52, 119; 2, 16, 37. Val. Max. 1, 6, 13. Plin. H. N. 11, 37, 186. Nic. Damascenus, vita Caes. 21. Cicero, Philipp. 2, 34, 85. Plutarch, Caes. 61 und Anton. 12.

[3] Dio 53, 26 *„τῇ ἐσθῆτι τῇ νικητηρίᾳ ἀεὶ χρῆσθαι.“*

[4] Dio 67, 3.

[5] Vita Alex. 40 „pictam togam . . . quam alii quoque accipiebant aut praetores aut consules.“

[6] Mommsen Staatsrecht² I, 379.

kaisers Celsus, den die Soldaten in Ermangelung der kapitolinischen Reichskleinodien mit dem weiter unten zu behandelnden Mantel der „Himmelskönigin“ von Karthago bekleideten.[1]

Ihren Abschluß fand dann diese Entwicklung damit, daß Gordian den bisher fallweise aus dem Tempelschatz eingeholten Mantel als kaiserliches Privateigentum zu behandeln begann.[2] Damit war einerseits der alte Zusammenhang mit dem Jupiterkult, dessen staatserhaltende Bedeutung ja allmählich an den Genius Augusti übergegangen war, gelöst, andrerseits die selbständige Apotheosierung des lebenden Herrschers,[3] die dem östlichen Kaisertum ihr Gepräge aufdrücken sollte, vollendet.

Dürfte man annehmen, daß die bei mittelalterlichen Herrschern mehrfach bezeugte[4] Hingabe von Regalinsignien an das „höchste Wesen“ nach dem Gebrauch bei der Krönung einer Regel oder doch wenigstens einem Herkommen entsprach, so läge der Schluß nahe, daß die westlichen Könige wieder dem alten Zustande von der Auffassung der Weltherrschaft als göttliches Erbe[5] zustrebten, wenn nicht etwa diese Wandlung mit der Christianisierung des Kaisertums überhaupt in Verbindung gebracht werden muß: eine Frage, deren Entscheidung eben das bedauerliche Versagen der spätgriechischen Überlieferung unmöglich macht.

---

[1] Trebellius Pollio (Script. hist. Aug. II, p. 125 P.) Mit einer ganz ähnlichen Nachricht über die Erhebung des Probus (Vopiscus 10, 18: „ab omnibus adclamatum est »Probe Auguste, di te servent«. Deinde concursus et caespiticium tribunal appellatusque imperator ornatus etiam pallio purpureo quod de statua templi oblatum est.“) läßt sich nicht viel anfangen, da das betreffende Heiligtum nicht genannt ist. Wenn man mit Recht aus der Münze Cohen 65 „exercitus Persicus“ geschlossen hat, daß die Erhebung an der parthischen Grenze stattfand, so könnte am ehesten an einen Mantel aus dem vestiarium eines Mithrastempels (s. unten Kap. II) gedacht werden. Bei dem antiochenischen Putsch, den Libanios in der Rede auf seine Vaterstadt (ed. Förster I, 489, 15) erwähnt („*ἦν γὰρ ἁλουργὶς ἀγάλματι περιεσειμένη. ταύτην ἐνδὺς ἔργου εἶχετο*“) könnte der beraubte Gott ein *Ζεὺς Οὐράνιος* — Baal Šamem (s. unten Kap. II) gewesen sein.

[2] Vita Gordiani 4: „togam pictam primus Romanorum privatus suam propriam habuit, cum ante imperatores etiam de Capitolio acciperent vel de Palatio.“

[3] Der ursprüngliche Kompromißzustand kommt in dem Gesetz „deum honor principi non ante habeatur, quam agere inter homines desierit“ Tac. ann. 74 zum Ausdruck. Die Ausnahmen von Augustus an sind zusammengestellt bei Wissowa, Religion und Kultus der Römer, S. 83.

[4] Siehe oben SS. 18_1, 20_5, 22_1, 26_2.

[5] Nach mittelalterlicher Auffassung müßte das Gottesgnadentum genauer als Lehen bezeichnet werden.

Wie immer aber sich diese letzte Phase der Entwicklung abgespielt haben mag, im allgemeinen wird man unter allen Umständen daran festhalten dürfen, daß der Sternenmantel der mittelalterlichen Könige, dessen Spuren bis zum Interregnum verfolgt werden konnten, in gerader Linie von der Staatstracht der römischen Kaiser und dadurch in letzter Linie von dem Mantel des römischen Himmelsgottes abstammt.

ANHANG I

(zu S. 36 1, 2).

Die von WÜNSCHE a. a. O. zusammengestellten Legenden von den Wanderungen des salomonischen Thrones sind typische talmudische Geschichtsklitterungen. Das Motiv der von einer Erobererfaust in die andere wandernden Abzeichen der Weltherrschaft liegt orientalischer Denkweise sehr nahe — man denke etwa an die von König David in Rabbath erbeutete und aufgesetzte Riesenkrone des Ammoniterkönigs Milchom (II Kön. 12, 30; I Chron. 20, 2). Auch in den Mythen von der Diadochie der Jahresgötter spielt die Übertragung der Regalien eine wichtige, weiter unten ausführlich zu besprechende Rolle. So lag es sehr nahe, alle in der Hl. Schrift genannten Eroberer der Tempelstadt als die aufeinanderfolgenden Besitzer des Kleinods in die Geschichte des Salomonsthrones zu verweben, zumal mindestens Kyros und Alexander der Sage (vgl. CASSEL a. a. O. S. 84) auch anderweitig als Besitzer wunderbarer Throne bekannt sind. Nur der Pharao von Ägypten erhielt den Thron auf friedlichem Wege — als „Kethuboth" (Brautpreis) für die Hingabe seiner Tochter als Gemahlin Salomos. Dahinter steckt natürlich der Gedanke, daß Salomo durch die Heirat mit der Ägypterin das göttliche Recht seiner Herrschaft erschüttert, also bildlich seinen Thron verkauft habe. Auch die Legenden von der Lähmung, die Antiochus Epiphanes und den „Pharao Necho" betroffen haben soll, als sie den Salomonsthron zu ersteigen versuchten — vgl. die Bestrafung Belsazars für den Mißbrauch der erbeuteten Tempelgefäße —, erklären sich aus gewissen tief eingewurzelten Vorstellungen, die nächstens von SALOMON REINACH im Zusammenhang einer geplanten Untersuchung über tabuierte Waffen aufgeklärt werden dürften. Trotzdem kann man sich versichert halten, daß tatsächlich kein Eroberer, seitdem es einen Salomonsthron auf der Burg von Jerusalem gab — also spätestens seit der Abfassung der Königsbücher —, dieses bedeutungsvolle, offenbar immer wieder erneuerte Palladium ungestört auf seinem Platz stehen ließ. Sicher sind also den verschiedensten Plünderern bis herauf zu Crassus und Titus eine ganze Reihe solcher Throne in die Hände gefallen. Der letzte, auf den es hier vor allem ankommt, wird aller Wahrscheinlichkeit nach zum neuangefertigten kostbaren Inventar der Herodianischen Bauten gehört haben. So würde sich am besten die barocke tiefsinnig-kindische Maschinerie erklären, die ganz offenbar auf die Zeit hellenistischer Automatenliebhaberei hinweist. Dieses Monstrum wird es gewesen sein, das R. Eleazar zur Zeit Hadrians in Rom sah. Aus dem Bericht des Josephus (VII, 24) ergibt sich, daß ein Teil der jerusalemitischen Beute — genannt werden die Tafeln des Bundes (*ὁ νόμος*) und der Vorhang des Allerheiligsten — nach dem Triumph in den Kaiserpalast selbst gebracht wurde, während ein anderer Teil dem neuerbauten Friedenstempel zufiel. Im Kaiserpalast

muß es also gewesen sein, — vgl. das Gespräch eines „Antoninus“ mit einem Rabbi Mon. Iud. II, p. 227, Nr. 756 — wo R. Eleazar nach Sukka fol. 5 a, Meila fol. 17 b und Yôma 57a den heiligen Vorhang — nicht zu verwechseln mit dem schon von Antiochos Epiphanes geraubten und nach Olympia gestifteten (Clermont-Ganneau, JA VII, ser. X, 1877$_{2\,1\,2}$, PEF. QS. 1878 p. 79 ff; Frazer zu Pausan. V, 12$_4$) — blutbefleckt wie er war, und das *χρυσοπέταλον* des Hochpriesters gesehen hat; ebendort wird er wohl auch den *Σολομόντειος θρόνος* angestaunt haben. Ob und wie der dann nach Byzanz kam, und ob der dortige Thron überhaupt noch das echte, alte Möbel war, ist nicht mehr zu entscheiden. Im „Vandalenkrieg“ des Procopius (II, 9) wird erzählt, daß Belisarius die von Geizerich (455 n. Chr.) aus Rom weggeschleppte jerusalemitische Beute (*τὰ τῶν Ἰουδαίων κειμήλια . ἅπερ Οὐεσπασιανοῦ Τῖτος μετὰ τὴν τῶν Ἱεροσολύμων ἅλωσιν εἰς Ῥώμην ἤνεγκε*) nach Byzanz gebracht und dort im Triumph aufgeführt habe. Das können die einst im Kaiserpalast zu Rom aufbewahrten Bestände gewesen sein: fürstliche *ὀχήματα* — vielleicht die fahrbaren ehernen Wasserbecken des Tempels? — und kostbare *θρόνοι* waren tatsächlich darunter. Sollte auf diesem Weg auch der siebenstufige Salomonsthron nach Konstantinopel gelangt sein? Jedenfalls heißt es bei Procop, daß Justinian, beunruhigt durch die Andeutungen eines jüdischen Unglückspropheten — der also die bewußten Midraschim vom Pharao Necho, vom Belsazar und Antiochos Epiphanes gegenwärtig gehabt haben muß — die unheimlichen Dinge (etwa mit Ausnahme des Throns?) *„εἰς τὰ τῶν Χριστιανῶν τὰ ἐν Ἱεροσολύμοις ἱερά“* zurückbringen ließ. Trotzdem kann er oder ein Nachfolger, wie die talmudischen Legenden z. B. von Antiochos Epiphanes u. a. melden, eine Nachbildung des Stückes für sich haben machen lassen. — Der Thron kann aber auch unter dem andern Bestand gewesen sein, den — ebenfalls nach Procop (bell. got. I, 12, p. 50 f.) — Alarich der Westgote schon 410 aus Rom nach Carcassonne verschleppte, wobei es unentschieden bleibt, ob der Vandale den Schatz aus dem Kaiserpalast und der Westgote die einst im templum Pacis, nach dem Brand dieses Heiligtums unter Commodus (cf. Herodian I, 14) wohl an einem andern Ort geborgenen Kostbarkeiten erbeutete oder umgekehrt. Der Salomonische Schatz des Alarich (cf. Procop a. a. O. *„Καρκασανὴν πολλῇ σπουδῇ ἐπολιόρκουν, ἐπεὶ τὸν βασιλικὸν πλοῦτον ἐνταῦθα ἐπύθοντο εἶναι, ὃν δὴ ἐν τοῖς ἄνω χρόνοις Ἀλάριχος ὁ πρεσβύτατος Ῥωμὴν ἑλὼν ἐληΐσατο . . ἐν τοῖς ἦν καὶ τὰ Σολόμονος τοῦ Ἑβραίου βασιλέως κειμήλια ἀξιοθέατα ἐσάγαν ὄντα· πρασία γὰρ λίθος αὐτῶν τὰ πολλὰ ἐκαλλώπιζεν ἅπερ ἐξ Ἱεροσολύμων Ῥωμαῖοι τὸ παλαιὸν εἷλον.“*) fiel mit der Festung Carcassonne — allerdings nicht vollständig, wie man gleich sehen wird — in die Hände Theoderichs und kam so nach Ravenna; nach dem Fall dieser Stadt brachte dann Belisar (cf. Procop. III, 1) den Amalerschatz, also wohl auch diese Stücke nach Byzanz. Diesmal ließ Justinian die reiche Beute nicht im Triumph aufführen, sondern veranstaltete nur eine Ausstellung vor geladenen Gästen im Innern des Palastes. Auch verlautet nunmehr nichts von einer Rücksendung nach Jerusalem. Der drohende Fluch schien offenbar durch die zwei barbarischen Vorbesitzer besser abgebüßt zu sein, als bei jenen zuerst erbeuteten Stücken. — Weder in dem trefflichen Büchlein von Reland (de spoliis templi Hierosolymitani) noch in der ausführlichen Untersuchung Reinachs (abgedr. im Anhang zum XX. Bd. der Revue des Etudes Juives) finde ich aber eine Anzahl durchaus glaubwürdiger, zuerst bei Lembke, Geschichte von Spanien (Heeren-Ukert), Hamburg 1831, S. 431, Beilage III besprochener Nachrichten über die sogen. „Tafel Salomonis“ berücksichtigt, die der arabische Feldherr Tarîk, der Eroberer Spaniens bei einer in der Nähe von Guadalajara gelegenen, durch einen Engpaß zu erreichenden Stadt „Labteit“ (nach einigen Medina Celi, nach andern Alcala de Henarez, vgl. Lembke 267), zum Andenken an den Vorfall „Stadt des Tisches“ genannt, den Westgoten abgenommen

hat. Einen Teil des Salomonischen Schatzes müssen also die Westgoten vor Theoderich glücklich geborgen, und ihren Raub erst Jahrhunderte später endgültig den Sarazenen überlassen haben. Dieser sog. Salomonstisch (cf. Moro Rasis bei Mariña, Memorias de la academia de la Historia de España III, 424: „la mesa de esmeralda fué de rey Salomon fijo del rey David"; ebenso genannt bei Ahmed fol. 27b cf. 33a, cf. Lembke p. 422$_4$, nach Winckler MVAG 1901/4, p. 208$_1$ auch in „1001 Nacht" so bezeichnet) nach einigen aus Gold, **36000** Dinare schwer (cf. Kotheddin bei Lembke 423$_3$), nach andern (cf. oben Procop. „*πρασία λίθος*") aus kostbarem Stein, mit Smaragden, Hyacinthen und Perlen geziert, nach vielen (El Razi bei Casiri II, 320 ff.; Abd el Melek bei Nicoll 120, Geogr. Nub. 176; Elmacin p. 72; Conde I, 45; Rod. Tol. rer. Hisp. III, 23; Hist. Arab. bei Murphy 66 ff. Ahmed fol. 33a, 56, 57, 58, 62a; Ebn Khalkan mss. in vita Musae ben Nosair) von **365** Füßen getragen, kann nicht gut etwas andres gewesen sein, als der auch auf dem Titusbogen abgebildete Schaubrottisch (Schulchan) des Herodianischen Tempels. Die kosmischen Zahlen (365 und 36000) in den phantastischen Beschreibungen der arabischen Chronisten erklären sich ohne weiteres aus der offenbar allgemein bekannten rabbinischen Tradition (vgl. Midrasch Tadsche Abschn. II, Mon. Iud. II, p. 239, Z. 20—41 „als Gegenbild (*ἀντίτυπος*) der höchsten Himmel [ke-nēgēd haššamajim haeljōnim] wurden die Teppiche des Miškan verfertigt, als Gegenbild der Erde (ke-nēgēd ha'arez) der Tisch"; bei Clemens strom., V, 6, 33 S. 665 P heißt es ebenso — nur irrtümlich von dem oft mit dem Tisch verwechselten *θυμιατήριον* — *σύμβολον τῆς ἐν μέσῳ τῷ κόσμῳ τῷδε κειμένης γῆς* . . ebenso bei Joseph antiqq. III, 7, 7), daß der heilige Tisch ein Symbol des „orbis terrarum" gewesen sei. Ob diese Vorstellungen wirklich in der Dekoration des herodianischen Schulchan bildlichen oder zahlensymbolischen Ausdruck gewonnen haben, kann füglich dahingestellt bleiben. Sicher ist nur, daß der u. a. im Testament Karls d. Gr. (cf. Einhard c. 33, MGSS II, 462$_{35}$ (mensam) „quae ex tribus orbibus connexa" [vgl. oben S. 23$_5$] „totius mundi descriptionem subtili ac minuta figuratione complectitur . . inter haeredes suos constituit"; cf. Thegano MGSS II, 592$_{44}$ ⟨Ludwig d. Fr.⟩ „mensam unam argenteam, quae triformis est in modum quasi tres clippei in unum coniuncti ipsam sibi retinuit" und Prudentius MGSS I, 438$_{41}$ Lotharius . . cessit . . sublatis cunctis ab Aquisgrani palatio . . regalibus thesauris, disco etiam mirae magnitudinis ac pulchritudinis argenteo, in quo et orbis totius descripcio et astrorum consideratio et varius planetarum discursus divisis ab invicem spatiis signis eminentioribus sculpta radiabant, particulatim praesciso . .") erwähnte Silbertisch, der tatsächlich ein *σύμβολον τῆς ἐν μέσῳ τῷ κόσμῳ κειμένης γῆς* war, ebenso eine absichtliche Nachbildung der sagenberühmten kosmischen Salomonstafel gewesen sein muß, wie der byzantinische *Σολομόντειος θρόνος* eine Wiederherstellung seines herodianischen Vorbildes. Wer es war, der dem Kaiser Karl ein politisch so scharf gegen Byzanz pointiertes Geschenk wie diese „mensa Salomonis" und die zwei andern Tische mit den Ichnographien von Rom und Konstantinopel (Einhard a. a. O. cf. Agnell. Lib. Pontif. Rav. c. 170) gestiftet hat, ob der Khalif oder der Papst — andre Spender sind durch den enormen Wert der Widmung (der vierte Tisch war aus Gold) wohl ausgeschlossen —, ist leider nicht überliefert. Der Tisch mit dem Plan von Rom kam als Vermächtnis Karls nachmals nach Ravenna, der mit der „descriptio" von Byzanz nach St. Peter. Der eigentliche Kosmostisch aus Silber fiel der Geldnot Lothars zum Opfer, ganz so wie sein goldenes, von Tarîk erbeutetes salomonisches Vorbild vom Khalifen Walîd, sei es wie die Chronisten melden, behufs Vergoldung der Kaaba, sei es zu einem weniger frommen Zweck erbarmungslos eingeschmolzen wurde. In Byzanz ist eine *Σολομόντειος τράπεζα*, wie man sie neben dem *Σολομόντειος*

θρόνος in der Magnaura wohl erwarten dürfte, merkwürdiger-, aber vielleicht bloß zufälligerweise nicht nachzuweisen. Nur um vor einer falschen Spur zu warnen, bemerke ich, daß in einer bei Ducange s. v. Salomo, NB. falsch zitierten und daher nur mit großem Zeitverlust aufgefundenen Stelle des Niketas Choniatas (Corpus Script. Rer. Byz. vol. XXV, p. 579_5) über die Freßsucht des Kaiser Isaak Angelos, wie aus der Wortstellung mit Sicherheit hervorgeht („*εἶχεν οὖν ἀτεχνῶς τὴν τράπεζαν Σολομόντειον*") von einer „salomonischen Tafel" bloß figürlich (mit Beziehung auf III Reg. 4, 22 f.) die Rede ist. Auch die übrigen bei Ducange a. a. O. vereinigten Stellen über „Salomonische" Gefäße gehören sämtlich nicht hierher. Dagegen möchte ich hier noch auf eine nicht genügend beachtete Nachricht des Benjamin von Tudela (I, 39_{10} ed. Asher) aufmerksam machen, der zu Rom im Hof von St. Giovanni in porta latina „zwei kupferne Säulen vom Werk Salomonis" gesehen haben will. („. . St. Giovanni in porta latina, in which place of worship there are two copper pillars constructed by King Sh'lomo o. b. m. whose name »Sh'lomo ben David« is engraved upon each. The Jews in Rome told him (sc. Benjamin Tud.) that every year about the 9th of Ab (Tag der Zerstörung Jerusalems) these pillars sweat so much, that the water runs down from them.") Wenn das wahr ist, dann haben die Römer — die ja bekanntlich selbst vor dem Transport ägyptischer Obelisken nicht zurückscheuten, — auch „Boz" und „Jachin", die beiden kupfernen Riesenmaṣṣeben des Tempels von Jerusalem (III Reg. 7, 41, II Chron. 3, 17) in die ewige Stadt geschleppt, wo dann diese altehrwürdigen *στύλοι οὐρανοῦ* irgend einmal denselben Weg gegangen sein müssen, den noch so viel später die Bronzebalken des Pantheon gewandert sind. — Ob andrerseits die *Σολομῶντος στήλη*, die Basilios der Makedonier abgebrochen und — mit seiner Namensinschrift versehen — als Bauopfer in die Fundamente der von ihm erbauten *Νέα Ἐκκλησία* versenkt haben soll (Georgios Monachos ed. Muralt, St. Petersburg 1859 p. 760_{14}: „*ἀλλᾶ καὶ τὴν στήλην Σολομῶντος ἐν τῇ βασιλικῇ οὖσαν μεγίστην κατεάξας, προσέταξεν ἐπ' ὀνόματι αὐτοῦ ἐκτυπωθῆναι καὶ τεθῆναι κάτωθεν ἐν τοῖς θεμελίοις τῆς αὐτῆς νέας ἐκκλησίας ὥσπερ θυσίαν ἑαυτὸν τῷ τοιούτῳ κτίσματι θεῷ προσάγων*"), mit einer der beiden Säulen des Tempels von Jerusalem identisch sein kann, wage ich nicht zu entscheiden.

II.

DER GOTTHEIT LEBENDIGES KLEID

Mit diesem Ergebnis scheint die Untersuchung von selbst bei einem Ziele angelangt zu sein, dem von Anfang an vielfältige Gedankenverbindungen zustrebten. Die Bedenken, die jene dunkel gefühlt haben mögen, die, wie Maass, den Sternenmantel dem sterblichen Träger der deutschen Krone absprechen wollten, scheinen sich auf einem langen, ihnen selbst unzugänglich gebliebenen Umweg unverhofft in ihrem Sinn zu lösen: wenn die Ahnenreihe des Kaisermantels zum Sternenkleid des kapitolinischen Jupiter hinaufführt, wenn der Herrscher nur als irdisches Abbild, als Erbe oder Lehensträger des Himmelskönigs den Weltenmantel umlegt, dann löst sich wirklich diese manchen so unerträgliche Vorstellung vom sternengeschmückten kosmischen Königsmantel in einem Bilde auf, das wenigstens der immer noch nicht ganz überwundenen naturalistischen Mythendeutung ganz selbstverständlich, ja fast banal durchsichtig erscheinen müßte:

Der sternenbedeckte Himmel als bergendes Gewand und verhüllender Schleier der unsichtbar über dem Irdischen schwebenden Gottheit,[1] was könnte im Sinne dieser Anschauungen selbstverständlicheres von der angeblich so frei spielenden Phantasie einer mythenbildenden Urzeit ersonnen werden? Was scheint näher zu liegen, als daß — wenn es einmal so weit war — unter dem Einflusse dieser Gedanken auch wirkliche Nachbildungen des mythischen Sternenkleides als Weihgeschenke in die Tempelschätze gelangten? Und was wäre allzu unwahrscheinlich an der Annahme, daß dann später einmal kriecherische Schmeichelei der Beherrschten und Größenwahnsinn der Herrscher — denn tiefer scheint die aufgeklärte Geschichtsschreibung der Neuzeit die Vergöttlichung des Königtums

[1] Siehe unten den orphischen Text Nr. 47 „*οὐρανίων προκάλυμμα*"; vgl. auch die Cosmogonie des Ethicus ed. D'Avezac a. a. O. (s. unten Text Nr. 8) p. 234, § 1 „. . . coelum quasi velum velandamque ornaturam supernorum civium, ne illa agmina possint cernere qui velamine teguntur peccatorum".

nicht erfaßt zu haben[1] — das Kleid der Gottheit um sterbliche Schultern zu schlagen sich vermessen hätte?

Je größer die Gefahr erscheint, eine Untersuchung, die soweit in die Tiefen mystischer Anschauung hinabzuführen verspricht, knapp vor dem Ziele auf den Sandbänken einer seichten Allerweltsvernunft scheitern zu sehen, desto dringender macht sich das Bedürfnis nach einer vergleichenden Zusammenstellung und Prüfung aller erreichbaren Quellen, bildlicher wie schriftlicher Überlieferungen über den Himmelsmantel der Götter fühlbar.

Es fehlt nicht an einschlägigen Vorarbeiten: wie immer bei derartigen Untersuchungen greift man zunächst nach dem meistens fleißiger benützten als zitierten „Aglaophamus“[2] des trefflichen Lobeck, dessen reiche Sammlung klassischer Stellen der kürzlich erschienene anmutige und reizvolle, schließlich freilich ergebnislos auf falscher Fährte abbrechende Aufsatz Marie Gotheins[3] kaum erheblich vermehrt, ja sogar — in Ermanglung eines ordentlichen Sachverzeichnisses zu dieser unerschöpflichen Fundgrube — nicht einmal bis zur Neige ausgebeutet hat. Bei Lobeck wird man allerdings ein tieferes Eingehen auf das Problem vergebens suchen. Wie wenig er die Bedeutung des Gegenstandes geahnt hat, geht aus den denkwürdigen Worten hervor, mit denen er seine hingeworfenen Bemerkungen abschließt: „De quibus omnibus multa sublimiter et ingeniose disserere poterint, qui tempus vacuum fallere quaerunt, tesseris autem ludere nesciunt“.

Während sich seine teils unter dem Schlagwort *ΠΕΠΛΟΣ*[4] vereinten, teils an verschiedenen Stellen zerstreuten Anmerkungen vorzüglich um den Leitfaden orphischer Überlieferung schlingen, geht Marie Gotheins Aufsatz von der bekannten, im Titel angezogenen Fauststelle[5] aus, die sie in einer jedenfalls sehr eigenartigen und fruchtbaren Weise durch

---

[1] Als Gourgaud zu Napoleon auf St. Helena bemerkte, in China würde der Herrscher als Gott verehrt, antwortete Napoleon tiefernst „und so sollte es überall sein“. (Lord Rosebery, Napoleon am Schlusse seines Lebens, deutsch von Marschall v. Bieberstein, Leipzig 1901, p. 161.) Nicht der ohnmächtige Wunsch des gedemütigten Helden, wohl aber der tiefe Ernst mit dem der letzte Kosmokrator die Mystik des Königtums sinnend überdachte, sollte allemal Mommsens viel mißbrauchten Worten vom „Priesterschwindel“ orientalischen Gottkönigtums (s. oben S. 41 5) entgegengehalten werden.

[2] Sive de Graecorum theologiae mysticae causis, Königsberg 1829, I p. 379.

[3] Der „Gottheit lebendiges Kleid“, Archiv für Religionswissenschaft, herausg. von A. Dieterich, Leipzig 1906, IX. Bd., S. 337 ff.

[4] Gemeint ist die weiter unten (c. III) zu besprechende Schrift des Brontin.

[5] I, 509.

Heranziehung des Pherekydeischen Fragments über die Weltenwebe und anderer paralleler Überlieferungen[1] zu erläutern versucht. Ob die Verfasserin wirklich meint, mit der anschließenden Zusammenstellung mittelalterlicher und neuerer dichterischer Beschreibungen des Kosmoskleides unmittelbare oder entferntere Vorlagen oder auch nur Anregungen für die Goethesche Symbolik nachgewiesen zu haben, geht aus ihrer behutsam über die Kernfragen hinweggleitenden Darstellung nicht recht hervor. Jedenfalls bleiben die von ihr zuerst gesammelten, im letzten Grund alle von Claudian[2] abhängigen Schilderungen aus den Schriften des Alanus de Insulis,[3] aus der Vagantenpoesie[4] und den jüngeren Dichtungen der Vulgärsprache,[5] aus der deutschen,[6] englischen[7] und französischen[8] Renaissanceliteratur, bis herunter zu den Oden von Keats anziehend und belehrend als letzte verhallende Nachklänge einer am Ende zum literarischen Aufputz blasser Allegorien herabgesunkenen mystischen Überlieferung auch für den, dem die Verknüpfung des urgewaltigen Goetheschen Erdgeistes mit dem schlichten „Naturgenius“ des Hans Sachs[9] nur ein Lächeln entlockt und der den lebendigen Gedankenstrom dieser Visionen eher aus den Urquellen mystischer Weltanschauung selbst[10] ableiten zu

---

[1] Siehe unten Kap. III.

[2] Siehe unten Kap. IV.

[3] De planctu naturae 3, bei Migne Patrol. lat. CCX, 435 ff.

[4] Haupt, Zeitschrift f. deutsches Altertum, XVIII, 124 ff., XXII, 256 ff., XLIII, 169 ff.

[5] Brunetto Latini, Tesoretto (Wiese, Tesoretto III, 315).

[6] Stricker, Hans Sachs etc.

[7] Chaucer, Lidgate, Spenser etc.

[8] Vgl. Sieper, Echecs amoureux (fol. 2 und 3 der Handschr.), Weimar 1898 p. 8 f. Jehan de Meun, Roman de la Rose ed. Marteau v. 16827 ff.

[9] Schon vor Marie Gothein hat Jakob Minor, Goethes Faust, Stuttgart 1901, S. 58 den Naturgenius in „Hans Sachsens poetischer Sendung“ mit dem Erdgeist verglichen.

[10] Am nächsten liegt es, an biblischen Einfluß (s. unten Text Nr. 1—3) zu denken. Auf die auch von Herder nachgebildete Stelle ψ 104, 2 haben bereits Minor a. a. O. und Erich Schmidt, Goethes Werke (Cotta'sche Jubil.Ausg. XIII, 278 ad loc.) hingewiesen. Dazu möchte ich noch auf einen besonderen, m. W. noch nie erwogenen Umstand hinweisen. Gen. I, 2 lassen manche deutsche Bibeln, — vor mir liegt zufällig eine katholische, Würzburg 1876 gedruckte, Sebastian Schmid's wörtliche Version, die Goethe benützte, ist mir nicht zugänglich — abweichend vom Luthertext, den „Geist Gottes“ über den Wassern „weben“, nicht „schweben“. Der Urtext hat ein eigentümliches Verbum, das wörtlich „brüten“ bedeutet, in der englischen Bibel tatsächlich durch den wie im deutschen doppelsinnigen Ausdruck „brooding“ wiedergegeben ist und durch seine innere Wortform auf eine Vorlage hinweist, in der die „ruaḥ“ vogelförmig wie die Ἀλκυόνη ein auf den Wassern schwimmendes

können glaubt, als aus jenem fadendünnen, streckenweis ganz versiegenden Gerinnsel, dessen Lauf der Leser der genannten Abhandlung

---

Weltei ausbrütend gedacht war. Obwohl auch der Talmud Spuren dieses Mythus bewahrt hat, dürfte doch einem Hebraisten des 18. Jahrhunderts diese richtige Erklärung des Ausdrucks eher fern gelegen haben. Es wäre aber durchaus möglich, daß jener von Goethe in „Dichtung und Wahrheit“ so lebendig geschilderte Rektor Albrecht seinem strebsamen Schüler bei der Lektüre des alten Testaments die oben angeführte zwar falsche, aber sinnige Übersetzung des seltenen Wortes gegeben hätte. Dann wäre natürlich der „Geist Gottes, der über den Wassern webt,“ das nächste und natürlichste Vorbild für den „Erdgeist“, der in Lebensfluten auf- und abwallt, hin und her webt und der Gottheit lebendiges Kleid wirkt. Der „sausende Webstuhl der Zeit“ dagegen, an dem der Erdgeist „wirkt“, weist unverkennbar auf Kritias' Bezeichnung des Himmels als „Gewirk der Zeit“ („*Χρόνου καλὸν ποίκιλμα*“, s. unten Text Nr. 52) die in Ps. Plutarchs „Placita philosophorum“, der meistgelesenen Quellenschrift zur antiken Philosophiegeschichte als Euripidesfragment überliefert ist. Ob Goethe die Stelle aus eigener Lektüre, aus irgend einem Zitat, oder aus den Gesprächen mit dem gelehrten Wolfenbütteler Bibliothekar Langer kannte, verschlägt sehr wenig. Sicher verdankt er diesem „Gelehrten und vorzüglichen Bücherkenner“, dem „ein unmittelbares Verhältnis zu dem großen Weltgotte nicht in den Sinn wollte“, zum großen Teil das Material zum Aufbau jener „seltsamen Weltanschauung, der der neue Platonismus zugrunde lag, zu der aber auch das Hermetische, Mystische und Kabbalistische seinen Beitrag hergab“. Aus den Voraussetzungen dieser neuen, individuell erlebten Gnosis des jungen Goethe erklärt sich wohl auch am ehesten, wie ihm der „Geist Gottes über den Wassern“ jener Bibelstelle zum „Erdgeist“ werden konnte. Zweifellos schwebt ihm die lange Reihe von Emanationen vor, die nach spätantiker Lehre stufenweise vom Menschen zum unnahbaren, namenlosen Weltgott hinaufführt, etwa wie wenn die basilidianische Gnosis den „heiligen Geist“ als obersten der sieben Sphärenbeherrscher (*ἄρχοντες*) und „Grenzgeist“ des Kosmos erfaßt, und überdies zu unterst an jener Leiter einen *ἄρχων* der sublunaren irdischen Luftsphäre ansetzt. Nur aus diesen Vorstellungsreihen heraus erklärt sich Faustens Bestürzung über das „du gleichst dem Geist, den du begreifst, nicht mir“, und das folgende „ich Ebenbild der Gottheit und nicht einmal dir“, (sc. dem untersten in der Reihe der Geister!) Dazu stimmt dann auch, daß sich der Erdgeist eine Sphäre beilegt („du hast an meiner Sphäre lang gesogen“); die Ausdrücke „gesogen“ und „du flehst eratmend“ erklären sich, nebenbei bemerkt, aus den beliebten Vorschriften der Zauberbücher über das magische Anhalten und Vertiefen des Atems, wie sie nunmehr auch aus antiker Überlieferung vorliegen. Vgl. Papyr. Paris. 574 bei Dieterich, Mithrasliturgie S. 10, 23 „*στὰς οὖν εὐθέως ἕλκε ἀπὸ τοῦ θείου ἀτενίζων εἰς σεαυτὸν τὸ πνεῦμα κτλ.*“ und das angeblich von Isis selbst verfaßte „Buch des Atmens“ bei Spiegelberg (Demotische Studien I 13). Daß der Vers von den auf- und niedersteigenden Himmelskräften mit den goldenen Eimern aus einer Verschmelzung des Jakobstraumes mit gnostischen Vorstellungen (vgl. Flügel, Mani, Leipzig 1862 S. 8 cf. 86 über die Tierkreiszeichen als seelenschöpfende Eimer bei den Manichäern) entstanden ist, kann nicht bezweifelt werden. An sich wäre also auch ein durch die verschiedensten trüben Medien jener Qualmliteratur hindurchwirkender Einfluß eines Pherekydeszitats auf Goethe nicht unmöglich, ja in einem Fall ist die Wahrscheinlichkeit eines solchen Zusammentreffens ziemlich groß: Der Vers „Jetzt erst erkenn ich, was der Weise spricht, die Geisterwelt ist nicht verschlossen“, bezieht sich wohl zweifellos auf die Swedenborg'sche

trotz der geschicktesten Leitung seiner Einbildungskraft immer wieder aus den Augen verliert.

Die folgende Zusammenstellung will nicht nur der klassischen Überlieferung in einem weiteren Ausmaß gerecht werden, als es die genannten Schriften zu tun vermochten, sondern sie möchte auch eine Unterlassung sühnen, die gerade bei dieser Frage bisher jede Aussicht auf eine befriedigende Lösung des Problems im Keim vernichten mußte.

Wer, wie die liebenswürdige Verfasserin des genannten Essays einerseits die gesamte monumentale Überlieferung, anderseits alle die heute doch nicht mehr so unzugänglichen Schriftquellen des Morgenlandes vernachlässigt, wird wie sie in alle Ewigkeit mystische Bilder vom tiefsten Anschauungsgehalt, ja die Urform mystischer Welterfassung, das Gleichnis selbst, blindlings verwechseln mit hergebrachten Lückenbüßern schilderungssüchtiger Gedankenarmut, mit abgeschliffenen, von Hand zu Hand gehenden litterarischen Metapherfloskeln — wie sie nichtsahnend vorüberziehen an der Urheimat von Anschauungen, die hellenischer Geist nicht zuerst geboren, sondern zuerst in einer für alle Zukunft vorbildlichen Weise überwunden zu haben sich rühmen darf.

An die Spitze dieser Übersicht sollen daher die noch vorhandenen Nachrichten über wirkliche Sternenmäntel in den Tempelschätzen der einzelnen Götter gestellt werden — unschätzbar, wie sie sind für die Einsicht in die kultlich-religiöse und nicht bloß mythische oder gar nur literarische Bedeutung der Vorstellung vom göttlichen Himmelskleid. Merkwürdigerweise fließen sie weniger spärlich als man der ganzen Quellenlage nach annehmen sollte. Man findet sie freilich nicht dort, wo man sie zuerst zu suchen geneigt wäre: Die Kleiderlisten des Parthenon, die Schatzverzeichnisse des Brauroniums versagen. Die ausführlichsten Beschreibungen des kleinen wie des großen Panathenaenpeplos, die Nachrichten des Pausanias über die Mäntel der Athene von Tegea,[1] der Doto von Gabala,[2] der argivischen und elischen Hera[3] oder

---

Lehre, daß die Geisterwelt durch „Felsritzen und Türen“ mit Himmel und Hölle zusammenhängt (Vorherr, Geist der Lehre Swedenborgs, München 1832 S. 66), die dieser gelehrte Mystiker seinerseits wohl weniger aus göttlichen Offenbarungen als aus dem bekannten Pherekydesfragment über die *μύχοι, πυλαί, θύραι* bei Porphyrius (Diels, FVS[2] 509$_{25}$ f.) geschöpft hat. Nur gerade die Spur, die Marie Gothein verfolgt hat, liegt meines Erachtens weit ab vom rechten Weg.

[1] VIII, 5, 3.

[2] II, 1, 8. Der dort aufbewahrte Mantel galt als „Peplos der Harmonia“. Vgl u. c. III.

[3] V, 16, 2. Wie der athenische Peplos alle 4 Jahre von 16 Frauen neu gewoben.

des Apollon von Amyklä[1] enthalten nicht die leiseste Hindeutung auf eine kosmische Auschmückung dieser Gewänder. Und was endlich die bekannte Homerstelle über den Peplos anlangt, den Hekabe auf die Knie der Athene niederlegt, so genügt sie gerade, um die müßige Neugierde rege zu machen, ob sich nicht vielleicht hinter dem holpernden und auch als Gleichnis nicht sehr sinnigen Halbvers *ἀστὴρ δ' ὡς ἀπέλαμπεν* (sc. *ὁ πέπλος*) eine ältere Lesung *ἀστερόεις ἀπέλαμπεν* verbirgt.

Es sind vielmehr ganz gelegentliche, halb anekdotische Erwähnungen, denen man die Kenntnis mehrerer solcher Stücke verdankt.

Je einen Sternenmantel im kapitolinischen sowohl, wie im palatinischen Jupitertempel bezeugt die oben erörterte Stelle aus der Vita Alexandri.[2] Dazu kommt eine Nachricht, daß Dionysios der Ältere aus dem Tempel des olympischen Zeus in Syrakus den „goldenen" Mantel des Gottes „geraubt" haben soll,[3] eine Tendenzfabel,

---

[1] III, 16, 2 „*ὑφαίνουσιν κατ' ἔτος αἱ γυναῖκες τῷ Ἀπόλλωνι χιτῶνα τῷ ἐν Ἀμύκλαις καὶ τὸ οἴκημα ἔνθα ὑφαίνουσιν χιτῶνα ὀνομάζουσιν*".

[2] Siehe oben S. 41 7.

[3] Die Nachricht ist mitten hineingeraten in einen Wust von Notizen über Tempelschändungen und witzige Blasphemien des Dionysios, deren tendenziösen Charakter Eduard Meyer, Gesch. des Altert. V p. 103 § 791 trefflich hervorgehoben hat (Aelian var. hist. I, 20, Cic. nat. deor. III, 83. Arist. Oecon. II, 1353 C 20 Polyain. V, 2, 19. Plut. de Is. et Os. 71 Athen. XV, 693 1. Ps. Arist. mirab. 96 p. 838 a 19, Polyb. XII, 24, 3 ~ Timäus fr. 71.) Hier kommt vor allem Aelian a. a. O. in Betracht: „Dionysius ex omnibus Syracusarum templis per sacrilegium divitias abstulit. Statuam Jovis vestitu et omnibus ornamentis spoliavit, quae octoginta quinque auri talent. aestimabantur". Komisch ist das Mißverständnis Ciceros, der geglaubt hat oder doch glauben machen will, Dionysios habe den olympischen Zeus des Phidias in Olympia und den Asklepios von Epidauros spoliiert („qui cum ad Peloponnesum classem apulisset et in fanum venisset Jovis Olympii, aureum ei detraxit amiculum, quo Jovem ornarat ex manubiis Carthaginiensium tyrannus Gelo etc."). Schon die Bemerkung über die Stiftung Gelons beweist ganz klar, daß es sich um den Tempel des olympischen Zeus in Syracus (vgl. Orsi, L'olympieion di Siracusa, Monumenti antichi pubbl. a cura della R. Acad. d. Lincei vol. XIII) handelt, und daß das beraubte Asklepieion ebenda lag, steht bei Athenäus a. a. O. deutlich zu lesen. Das einzige Bedenken, das gegen die oben vorgeschlagene Auslegung vorgebracht werden könnte, wäre der Hinweis auf die bei Böckh, Staatshaushalt der Athener[2] S. 228 ff. besprochene Inschrift über das abnehmbare Goldgewand der Parthenos, die zu der Vermutung Anlaß geben könnte, es handle sich auch hier um den geschmiedeten, goldenen Überwurf einer chryselephantinen Zeusstatue. Doch scheint mir dagegen der ganze Zusammenhang der Anekdote mit dem Witzwort vom goldenen Mantel, der im Sommer zu schwer, im Winter zu kalt ist und die Bezeichnung als Anathem des Gelon zu sprechen. Ich kann mir nicht gut denken, daß der genannte Tyrann als antiker braghettone einer ursprünglich unbekleideten Zeusstatue ein blechernes „amiculum" aus Gold habe schmieden lassen. Daß er aber die ganze Statue gestiftet hätte, steht eben nicht da.

in der man nach all den oben gegebenen Erläuterungen vielleicht den bezeichnenden Vorgang wieder erkennen darf, wie der Tyrann zum sichtbaren Zeichen der errungenen Königsherrschaft den vom Tempel des höchsten Himmelgottes herabgeholten Mantel um seine erlauchten Schultern legen läßt, ein Zeremoniell, das für Syrakus um so eher angenommen werden kann, als gerade sizilische Überlieferung ausdrücklich den kosmischen Mantel des Göttervaters erwähnt.[1]

Sicher befand sich einst ein Himmelsmantel im Schatze des weithin berühmten Tempels der Juno Lacinia auf dem Vorgebirge von Bruttium. Es war der oben besprochene riesengroße, glockenförmige[2] Purpurmantel mit den eingewebten Götterbildern und Tierkreiszeichen und dem Saum aus fruchtförmigen Schellen und blütenförmigen Glocken, gestiftet von dem reichen Sybariten Alkisthenes, der in den Mantelrand sein Bild und eine Personifikation seiner Vaterstadt hatte einwirken lassen.[3] Auch dieses Prunkstück soll Dionysios geraubt, jedoch nachmals den Puniern verkauft haben.[4] In Karthago sah es Polemon, wohl im Schatz derselben *T-N-T*,[5] deren Sternenmantel — auch sonst durch eine Abbildung der Göttin[6] gut beglaubigt — dem afrikanischen Gegenkaiser Celsus statt des kapitolinischen Reichskleinods als Krönungsmantel dienen müßte. Daß diese phönizische Schiffergottheit, eine punische *Τύχη Οὐράνια*, von jeher zusammenfiel mit der auf dem lakinischen Vorgebirge verehrten Juno scheint nicht so unmöglich, wenn man sich an die auch sonst in Sizilien noch mehrfach durchschimmernden Spuren einer alten phönizischen Besiedelung erinnert.

Wichtiger und merkwürdiger als alle bisher erwähnten Stücke dieser

---

[1] Siehe unten Kap. III.

[2] Tzetzes, Chil. I, Hist. 812: *„ἦν σοῦσον ἀλουργές“ κτλ.* Vgl. oben S. 33 ff.

[3] Ps. Aritosteles, *περὶ θαυμασίων ἀκουσμάτων* c. 96 W, II. Bd., p. 838 Bekker, *παρὰ δ' ἑκάτερον πέρας Ἀλκιμένης* (die Namensform schwankt) *ἦν ἑκατέρωθεν δὲ Σύβαρις.* Dieses Stifterbildnis auf dem Mantel der Göttin erklärt auch die athenische Sitte — oder Unsitte, wenn man auf die Bedenken attischer *δεισιδαίμονες* hören will — in den Panathenäenpeplos die Bildnisse der sog. *„ἀξίοπεπλοι“* einzuweben (Suidas s. v. *πέπλος*: *„ἐνέγραφον τοῦς ἄριστους ἐν αὐτῷ“*) sei es, daß sie schlechthin oder in der Verkleidung gigantenbekämpfender Götter — wie Phidias sich am Schilde der Parthenos verewigt haben soll — zur Darstellung gelangten. Vgl. die Quellen bei Michaelis, Parthenon, Leipzig 1871, Textband p. 327 Nr. 144 ff.

[4] Ps. Aristoteles a. a. O. *„οὗ φασιν κυριεύσαντα Διονύσιον τὸν πρεσβύτερον ἀποδόσθαι Καρχηδονίοις ᾧ καὶ ϰ' ταλάντων· ἱστορεῖ δε καὶ Πολέμων περὶ αὐτοῦ ἐν τῷ ἐπιγραφομένῳ περὶ τῶν ἐν Καρχηδόνι πέπλων“.*

[5] Die Vokalisation des Namens ist unbekannt. Das gebräuchliche „Tanit“ ist willkürlich.

[6] Siehe unten Fig. 15.

Art, bei denen — ganz abgesehen von dem karthagischen Exemplar — immerhin an etruskische oder phönizische Vorbilder gedacht werden muß, scheint mir ein Sternenmantel zu sein, der sich im Mittelpunkte echt hellenischer Götterverehrung,[1] im Schatz des delphischen Apollon befand. Diese unschätzbare Nachricht wird der Schilderungslust des Euripides verdankt, der in seinem „*ΙΩΝ*“ den Helden aus den Prachtgeweben des Tempelschatzes ein Festzelt aufschlagen läßt. Als Decke dient ein besonders kostbares Stück, ein Geschenk, das „Herakles“ [2] dem delphischen Gott aus der Amazonenbeute [3] gestiftet hatte und von dem die leuchtenden Bilder der Sonne, des Mondes und der Gestirne herabschimmern [4] — wahrscheinlich ein hochberühmtes, jedem delphi-

[1] Kleinasiatischen (lykischen) Ursprung der apollinischen Kulte haben unabhängig voneinander Hommel (GGGAO 53_2, 65_2) und (v. Wilamowitz Sitz.Ber. Berl. Akad. 1903, p. 631) wahrscheinlich gemacht. Ich selbst hoffe an anderm Ort zu zeigen, daß das delphische Septerionfest tale quale in den Mithrasmysterien wiederkehrt. Vgl. auch unten Abb. 28 die Apollonstatue mit dem sonst nur in persischen und orphisch beeinflußten Texten vorkommenden Zodiakalgürtel. Man wird gut tun, sich bei der Beurteilung des delphischen Sternenmantels alle diese Dinge gegenwärtig zu halten.

[2] Vgl. unten Text Nr. 44 über den tyrischen Melqart-Herakles als Peplosspender, und Kap. III über diesen und den hethitisch-semitischen göttlichen Purpurweber Šemeš Argaman und (Herakles) Sandan.

[3] Vielleicht darf diese merkwürdige Herkunftsbezeichnung auf eine dunkle Kunde von dem orientalischen Ursprung des Gewebes bezogen werden. Die von Emil Reisch mündlich geäußerte Vermutung, die Euripideische Beschreibung könnte sich auf das berühmte Meisterwerk des Akesiden Helikon (Overbeck, Schriftquellen Nr. 385) beziehen, scheint mir auf keinen Fall mit dieser Angabe vereinbar.

[4] Euripides Ion. 1141 ff.:

λάβων δ' ὑφάσμαθ' ἱερὰ θησαυρῶν παρὰ
κατεσκίαζε, θαύματ' ἀνθρώποις ὁρᾶν.
πρῶτον μὲν ὀρόφῳ πτέρυγα περιβάλλει πέπλων
ἀνάθημα Διὸς παιδός, οὓς Ἡρακλῆς
Ἀμαζόνων σκυλεύματ' ἤνεγκεν θεῷ
ἐπῆν δ' ὑφανταὶ γράμμασιν τοιαίδ' ὑφαί·
Οὐρανὸς ἀθροίζων ἄστρ' ἐν αἰθέρος κύκλῳ
ἵππους μὲν ἤλασ' εἰς τελευταίαν φλόγα
Ἥλιος, ἐφέλκων λαμπρὸν Ἑσπέρου φάος·
μελάμπεπλος δὲ Νὺξ ἀσείρωτον ζυγοῖς
ὄχημ' ἔπαλλεν ἄστρα δ' ὡμάρτει θεᾷ.
Πλειὰς μὲν ἦει μεσοπόρου δι' αἰθέρος,
ὅ τε ξιφήρης Ὠρίων· ὕπερθε δὲ
Ἄρκτος στρέφους' οὐραῖα χρυσήρει πόλῳ
κύκλος δὲ πανσέληνος ἠκόντιζ' ἄνω
Μήνης διχήρης, Ὑάδες τε ναυτίλοις
σαφέστατον σημεῖον, ἥ τε φωσφόρος
Ἕως διώκουσ' ἄστρα.

schen Wallfahrer aus eigener Anschauung[1] wohl bekanntes Schaustück, dessen Kultbedeutung sich nach Anleitung einer zu wenig beachteten inschriftlichen Nachricht über attischen Festbrauch unschwer erraten läßt: „*ἀμφιέννουσιν*“ heißt es[2] von den Praxiergidenpriesterinnen „*ἐν ἑορταῖς τὸν πέπλον Διὶ Μοιραγέτει*[3] *Ἀπόλλωνι*“.

Solche regelmäßig wiederkehrende Peplosfeste,[4] — sei es, daß die Einkleidung an dem Standbilde der Götter vorgenommen wurde,[5] wie es die Riesengröße einiger Mäntel wahrscheinlich macht, sei es, daß der Priester in Vertretung der Gottheit das neugewobene Kleid anlegte, wie die römische und syrakusanische Überlieferung vermuten läßt, — müssen einst, wenn auch die Toilette der Götter[6] im griechischen Kult nie jene Bedeutung wie etwa im ägyptischen[7] eingenommen haben kann,

---

[1] Der Sternenmantel der Juno Lacinia wurde „*ἐν τῇ παρηγύρει τῆς Ἥρας ἣν πάντες συμπορεύονται Ἰταλιῶται*“ ausgestellt „*καὶ τῶν δεικνυμένων* (*μάλιστα*) *πάντων ἐκεῖνο θαυμάζεσθαι* (Athenäus XII, 541 A Kaibel). Man weiß, daß nicht nur bei den Eleusinien die Vorweisung und Erklärung gewisser Kultsymbole und ihre andächtige Betrachtung (vgl. die Ausdrücke „*θεωρία*“ für „Wallfahrt“, „*ἐπόπτης*“ für „Myste“) den Kern der Festfeier (*τῶν δεικνυμένων*) bezw. des heiligen Schauspiels (*δρώμενον*) bildete. Die Kenntnisse des Euripides über den delphischen Sternenmantel können sowohl auf die zu einem solchen *δρώμενον* (s. unten über die Zeremonie des *θρονισμὸς* und der *σκηνοπηγία*) gegebenen Erläuterungen, als auch auf unoffizielle Erklärungen lokaler Periegeten zurückgehen, die den Wallfahrern nach Küsterart die Tempelschätze wiesen.

[2] Ephem. 2830 ∾ CIA I, 93, 12. Vgl. dazu oben S. 56₁.

[3] Über den Zusammenhang von Sternenmantel und Schicksalsbestimmung vgl. den unten Kap. III besprochenen Text aus dem babylonischen Schöpfungsepos. „*Διὶ*“ scheint hier allem Anscheine nach appellativisch (wie divus) verwendet zu sein, wodurch die Inschrift als wichtiges Gegenstück, jener andern von Samuel Wide (Arch. f. Rel.Wiss. 1907, S. 262 f. und 264) besprochenen zur Seite tritt, in der mehrere weibliche Göttinnen appellativisch als *ἥραι* (fem. zu *ἥρωες*) „verklärte“ bezeichnet werden. Ob freilich *Μοιραγέτης* nicht eher der „die Jahreszeiten (*μοῖραι* = *μέρη*) heraufführende“ als der „schicksalsbestimmende“ Gott ist, bleibt zweifelhaft.

[4] Bei Homer ist die Peplosweihe noch ein einmaliger, durch besondere Umstände veranlaßter Devotionsakt. Über die Bedeutungsentwicklung der regelmäßig gewordenen Feier s. unten zu Text Nr. 3.

[5] Vgl. das unten Kap. III besprochene Vasenbild mit der Peplosfeier eines Dionysos Endendros.

[6] Eine reiche Sammlung volkskundlicher Zeugnisse über Bekleidung von Götterbildern und regelmäßige Erneuerung ihrer Kleidung in Frazers Pausaniasausgabe vol. II, p. 592. Über die „Königsgewänder“ beim Festumzug des babylonischen Mondgottes Sin vgl. Behrens in den Leipziger semitistischen Studien 1906, S. 22 f.; II Kön. 23, 7 weben die Tempeldirnen Gewänder für die Ašera im Tempel von Jerusalem. Bilder Thors und Freys, Friggs und Freyas in kostbaren Gewändern in einem isländischen Tempel erwähnt die Dropl. Saga, S. 108. Zur Toilette und Garderobe der Madonna vgl. Trede, Heidentum in der kathol. Kirche, Gotha 1890, III, 384. Über den heiligen Rock von Trier unten Kap. III.

[7] Vgl. Cumont, Les religions orientales dans le paganisme Romain, Paris 1907,

doch sehr viel häufiger gewesen sein, als die versprengten Zeugnisse heute zu erkennen gestatten.

Um so nötiger scheint es, die wenigen Nachrichten über den Sternenmantel als selbständigen Kultgegenstand durch die zahlreichen Abbildungen der Götter im Himmelskleid einerseits, die vielen und weithin zerstreuten mythologischen Zeugnisse für diese mystische Vorstellung andrerseits zu ergänzen.

Figur 6. **Marduk von Babylon.** Elfenbeinerne Thronstütze, gefunden bei den Ausgrabungen der deutschen Orientgesellschaft.

Führten schon die bereits besprochenen Nachrichten über den engsten Kreis des klassischen konventionell als graeco-italisch bezeichneten Stammesgebietes hinaus in den Geltungsbereich orientalischer Kulturen, so zeigt die nun zu erörternde mythologische bezw. kunstmythologische Überlieferung noch weit deutlicher die Spuren morgenländischer Religionsvorstellungen.

Schon der Zeitfolge nach müssen als älteste Abbildungen des Gottes im Sternenkleid zwei Denkmäler an die Spitze gestellt werden, die die babylonischen Ausgrabungen der deutschen Orientgesellschaft zutage gefördert haben:[1] eine elfenbeinerne Thronstütze, den Untiertöter Marduk im Sternenmantel, mit einem gehörnten Drachen zu seinen Füßen darstellend, und ein Bild des Gewittergottes[2] Hadad mit einem noch merkwürdigerem Kosmoskleid, auf dem außer den fünf Planeten noch der abgetreppte fünfstufige Weltenberg (Ziqqurat) als Bild des

p. 117. Moret, Le rituel du culte divin journalier en Egypte, Paris 1902. Apuleius Met., XI, 9. Eine Isispriesterin mit dem Titel „ornatrix“ CIL XII, 3061. Dazu ist die Priesterin der Athene Polias mit dem Titel *Κοσμώ* (Harpokrat., Suid., Etym. Magn. 763, 49; Bekker, Anecdota I, 307 s. v. *τραπεζοφόρος*, Töppfer AG 122) zu vergleichen.

[1] Vgl. Abb. 6 und 7 zuerst publiziert in den Mitteilungen der Deutschen Orientgesellschaft Nr. 5 (Nov. 1906), S. 13 ff.

[2] Zu Hadad-Ramman vgl. arab. „hadda“ = donnern und babylonisch „rammânu“ = der Donnernde. Der syrische Kultname des Gottes „Rimmōn“ (= Granatapfel) wird sich wohl daraus erklären, daß dieser „Donnerbaum“ als averrunzierend galt (vgl. oben S. 25$_4$ die Erklärung der „rimmōnim“ am Hochpriesterkleid als Symbole für Blitz und Donner bei Josephus). Über die Beziehungen von Blitz und Himmelskleid s. u. Text Nr. 47—52.

Himmels mit seinen fünf „Sphären“ (UB = tubḳati)[1] deutlich zu erkennen ist.

Das Himmelskleid des Morgensonnengottes Marduk[2] ist auch keilinschriftlich durch einen weiter unten (Kap. III) zu besprechenden Mythus bezeugt. Was den Mantel des Adad anlangt, so muß dieser alte schon in gewissen babylonischen Systemen[3] in die Triade oberster Himmelsbeherrscher aufgenommene Wetter- und Sturmgott[4] offenbar sehr früh schon jenen uranisch solaren Charakter angenommen haben, den er später im Kult der syrischen Sonnenstadt Baalbeck Heliopolis als Juppiter Heliopolitanus Adad[5] zur Schau trägt.[6] In dieser Eigenschaft hat er natürlich mindestens ebensoviel Anspruch auf den kosmischen Mantel wie der Stadt-

Figur 7. **Adad im kosmischen Mantel** (altbabylonisch).

[1] Der Ausdruck „Sphären“ ist hier natürlich cum grano salis, zu verstehen. In den Streit über die Bedeutung der tubḳati (vgl. Gudea G: „í-pa, den Tempel der sieben UB [= tubḳati = Schichten] diesen Tempel, dessen Besteiger bis zur Spitze Ningirsu ein gutes Schicksal bestimmt“; dazu WINCKLER GI II 108 n. 6 gegen JENSEN, Kosm. S. 163 ff.) hier einzugehen, wäre ganz überflüssig. Sollten die Stufen des Ziqqurat wirklich nicht „Sphären“ des Himmels, sondern nur *κλίματα γαίης* darstellen, so ist der Mantel mit seinen Abbildungen der Sterne und der Erde zu der weiter unten Kap. III behandelten Denkmälerklasse zu stellen.

[2] Der Name Marduk wird von der babylonischen Wortmystik (ich vermeide mit Absicht die irreführenden Ausdrücke „Volksetymologie“ und „Wortspiel“) mit der $\sqrt{}$ darak= „aufgehen“ in Beziehung gebracht. Vgl. HUGO WINCKLER AOF III, 213. Diese Überlieferung erklärt vielleicht den mithraischen Kultnamen „Oriens“. Vgl. unten S. 62$_3$.

[3] Vgl. HEINRICH ZIMMERN, KAT^3 I, 449.

[4] HOMMEL GGGAO 88 hält den Hadad für den alten syrischen und assyrischen Mondgott: Hadad sei Weiterbildung von altarab.. „Wadd“ = Liebe (wozu man an die Bedeutung des Granatapfels als Philtron und Fruchtbarkeitssymbol denken könnte), die meteorologische Bedeutung aus dem lunaren Grundcharakter des Gottes abgeleitet. Dann wäre die Epiklese „Rimmōn“ mit dem Mondepitheton „Ninbu = Frucht“ und sein Kosmosmantel mit den „Königsgewändern“ des Sin (oben S. 59$_6$) zu vergleichen.

[5] Das oberflächlich hellenisierte Kultbild dieses Gottes veranschaulicht die von GURLITT, Arch.-epigr. Mitt. aus Österr.-Ungarn 1891 S. 120 ff. publizierte Grazer Bronzestatuette des Juppiter Heliopolitanus. Auf dem Gewand sind Büsten des Caelus, des Helios und der Selene kenntlich, dazu Rosetten, die wohl Sterne darzustellen haben und zwei Donnerkeile an den Seiten; auf dem Kopf der gleiche blütenförmige Polos wie ihn Abb. 7 zeigt. Eine ähnliche Darstellung Revue archeologique 1886 S. 26. Wenn Macrob. Sat. I, 17, 66 erwähnt, daß das Kultbild des Juppiter Heliopolitanus in der Rechten die Geißel führt, so bezieht sich diese Angabe wohl zweifellos auf ein geißelförmiges Blitzbündel vom selben Aussehen wie die, die der Gott auf der Abb. 7 in beiden Händen schwingt.

[6] Vgl. JENSEN, ZDMG LIII, 454 ff.

gott von Babylon selber. Die späteren Verschmelzungen des alten Hadad mit dem syrischen Baal Šamem, dem römischen Juppiter Coelus einerseits,[1] dem iranischen Himmelsgott Ahura Maçda andrerseits[2] erklären am besten die gleich unten zu besprechenden Zeugnisse über die Sternenmäntel dieser beiden Gottheiten.

Figur 8. **Mithrasrelief von Ostia** im Vatikan, Galleria Lapidaria.

Auch das Himmelskleid des großen persischen Frühlichtgottes[3] Mithras scheint — wenn anders man das aus einer assyrischen Inschrift der Bibliothek des Assurbanirpal erschließen darf, wo ein Gott Mithra dem Sonnengott Šamaš gleich gesetzt wird[4] — unmittelbar auf den Einfluß jener babylonischen Göttertypen zurückzuweisen. Es findet sich mehrfach, wenn auch nicht auf irgendwelchen altpersischen, so doch auf Kultbildern des römischen Mithrasdienstes, deren ikonographischer Quellenwert, nach allem was bisher ermittelt werden konnte, durch die Beteiligung der hellenistischen Kunst an der Feststellung ihrer Typik[5] kaum nennenswert beeinträchtigt erscheint. Drei Beispiele kommen zunächst in Betracht: zwei Reliefs[6] — beide sehr be-

Figur 9. **Stiertötender Mithras mit dem Sternenmantel,** römische (?) Gemme.

[1] Als Adad wird Baal Šamem z. B. unverkennbar in der Inschrift von El Taybé, „*ΖΕΥΣ ΜΕΓΙΣΤΟΣ ΚΕΡΑΥΝΙΟΣ*“ (Lidzbarsky, Handb. 477) bezeichnet.

[2] Vgl. Cumont, Les religions orientales dans le paganisme romain, Paris 1907 S. 178.

[3] Vgl. die Dedikationen „Orienti“ besprochen bei Cumont TMCM I, 128, [6]. Dazu oben S. 61 [2].

[4] III Rawl. 69, 63 vgl. Zimmern KAT[3] 486, Hommel GGGAO 205. — Während diese Zeilen in Druck gehen, veröffentlicht Hugo Winckler im neuesten Heft der „Mitt. der deutschen Orientgesellschaft“ (1907 Nr. 35 S. 51) eine im heurigen Sommer in Chatti-Boghazkiöj ausgegrabene Inschrift von geradezu umwälzender Bedeutung für die Religionsgeschichte des alten Orients. Mitra, Varuna, Jndra und die beiden Açvin (als „našatja“) nebeneinander in der kleinasiatischen Hethiterhauptstadt im 13. Jahrh. v. Chr. verehrt und auf einem Keilschrifttäfelchen genannt! Nun braucht man wirklich nicht mehr mit der Laterne nach Erklärungen für die babylonischen Elemente im indoeranischen Kultus und Glauben zu suchen!

[5] Vgl. Cumont TMCM I S. 236 besonders das ibid. S. 188 über das Hineinspielen des Alexandertypus in die Kunstmythologie des Mithras Gesagte.

[6] Abbild. 8 nach Cumont mon. Nr. 82, Fig. 70, TMCM II p. 230, mon. Nr. 79, Fig. 67, ibid. II, p. 236.

kannt, da sie auf dem Weg zur vatikanischen Bibliothek in den galleria lapidaria aufgestellt sind — und eine Gemme.[1] Alle drei zeigen den flatternden, in der bezeichnenden Form des Himmelsgewölbes geblähten Mantel, geschmückt mit der Mondsichel[2] und den Sternen. Daß von den zahllosen Mithrasbildern nur drei diese bezeichnende Einzelheit aufweisen, erklärt sich sehr einfach daraus, daß der antike Bildhauer die Musterung der Gewänder nur ganz ausnahmsweise plastisch, in der Regel dagegen durch die seither verschwundene Bemalung zum Ausdruck brachte. So kann kaum bezweifelt werden, daß der Mantel, der ständig jene vielsagende sphärisch geblähte Form aufweist, ausnahmslos rot[3] mit goldenen Sternen und einer silbernen Mondsichel bemalt war.

Figur 10.
Attis im Sternenkleid.
Münze von Kyzikos.

Figur 11. **Attis mit dem** *ἀστερωτὸς πῖλος.*
Münze von Ancyra.

An die Darstellungen des eranischen Sonnengottes Mithras schließen sich ungezwungen die des phrygisch-hethitischen Mondgottes Attis-Men,[4] des Jugendgemahls der Magna Mater Kubile an. Die Münzen von Kyzikos[5] zeigen den Buhlen der Göttermutter, den *ΚΥΖΙΚΗΝΩΝ ΝΕΟΚΟΡΟΣ* in weibisch jugendlicher

[1] Abb. 9 nach Cumont TMCM II Fig. 339, p. 447. Wie die meisten mithräischen Gemmen, von nicht ganz zweifelsfreier Echtheit. Besonders der Umstand, daß die zwei genannten, seit langem allgemein zugänglichen Reliefs sich gerade in Rom, der Brutstätte der Gemmenfälschungen befinden, gibt Anlaß zu einigen, allerdings vielleicht übertriebenen Bedenken.

[2] Abb. 8. Die Sonne fehlt sinngemäß nicht etwa, weil es sich um den gestirnten Nachthimmel handelt, sondern weil der Gott selbst als „*ἀστρῶν χωραγός*“ die Sonne vergegenwärtigt. Vgl. unten Kap. III über das Hexagramm auf den Schild Davids.

[3] Nicht blau, wie man zunächst zu glauben versucht wäre. Vgl. v. 635 des Pariser Zauberpapyrus Nr. 574 bei DIETERICH, Abraxas S. 49 f., 105; Mithrasliturgie p. 10_{29}: „*θεὸς* (sc. Helios-Mithras) *ἐν χιτῶνι λευκῷ καὶ χλαμύδι κοκκίνῃ*“ *ἔχοντα πύρινον στέφανον* (wozu oben S. 31_3 zu vergleichen). Siehe unten Kap. III über die Farben des Kosmosmantels überhaupt.

[4] Daß die Gleichung Attis-Men vielleicht sekundär ist, kommt hier nicht in Betracht. Über Attis vgl. zuletzt H. HEPDING, Attis, Gießen 1903. CUMONT rel. or. p. 61 ff. FRAZER, Adonis, Attis Osiris², London 1907 p. 217 ff., vor allem aber die meist übersehenen Ausführungen HOMMELS, GGGAO 33, 44, und Procedings of the Society for Biblicae Archeology 1897 S. 79 ff. über die Identität des kleinasiatischen *Ἄττις* mit dem alten hethitischen Eponymos „Chattu“ (syr. עתי).

[5] Abb. 10 nach WARWICK WROTH, Catalogue of the greek coins of Mysia s. 50 („garment studded with stars“) und 236, pl. XIII, 7, cf. BORELL, Num. chron. VI (1843) s. 151, Nr. 7. Dazu die Ausführungen von DREXLER, Phil. Jahrb. 1849, Bd. 149, S. 321 ff.

Bildung, hingegossen, gehüllt in das langärmelige Sternenkleid; auf dem Kopfe trägt der Gott nach dem Zeugnis der Münzen von Pessinunt und Ankyra[1] die gestirnte „phrygische Mütze“ oder besser gesagt die Tiara, die mystische Kopfbedeckung des persischen Großkönigs, die ihrerseits — gewiß nicht nur im Attiskult — zu einem kosmischen Symbol geworden ist. Schon babylonische Texte[2] erfassen das Himmelsgewölbe unter dem Bild eines Hutes. Dieselbe Vorstellung ist persisch durch die sternengeschmückte phrygische Mütze des Oromazdes auf dem Denkmal des Antiochus von Commagene[3] und durch das Symbol eines auf einer Stange[4] bezw. auf einem Baume[5] aufgehängten Hutes im mithräischen Bilderkreis bezeugt; noch in griechischer Überlieferung wird

Figur 12. **Antiochos von Commagene vor dem Thron des** *Ζεὺς Ὠρομαζδής.*

[1] Abb. 11 nach Imhoof-Blumer, Griechische Münzen, Abh. k. bayer. Akad. XVIII. Bd. S. 750, Nr. 746—751, Taf. 13, Nr. 6 cf. 7—9. Münzen von Ankyra: „Brustbild des Attis oder Men linkshin, die Mütze mit Sternen und Lorbeer geziert, am Hals eine Perlenschnur; hinter den Schultern die Mondsichel“. Nr. 748 cf. 753 Münzen von Pessinus: „Brustbilder des Attis und der Kybele. Attis im Vordergrund trägt eine spitze mit Sternen besäte Mütze“. Andere Abb. des *ἀστεροωτὸς πῖλος*, auf einer Schale des Hildesheimer Silberfunds und auf Cameen, hat Drexler bei Roscher ML II, 2, 2741 cf. 2745 zusammengestellt.

[2] Vgl. Jensen, Kosmologie der Babylonier, S. 17 über die Bezeichnung des Himmels (Anu) als mu-sir-kižda (Königsmütze).

[3] Abb. 12 nach Cumont, Mithra I, p. 188 Fig. 11.

[4] Cumont, Stele von Heddernheim; ebenso mon. 163a, 251e, 190, 228 bis c, 295 Fig. 490, p. 523, Textband vol. 1, p. 197, „emblême enigmatique pour nous“.

[5] Abb. 13 nach Cumont, Mon. Nr. 85.

der Himmel in einem Fragment des Anaximenes[1] mit einem Hütchen (*πιλίον*) verglichen, und der heute noch gebräuchliche Ausdruck *πόλος* auf den Himmelspol sowohl, wie auf den hohen Hut gewisser Gottheiten angewendet. So wird man sich nicht wundern auch in der mythologischen Litteratur jenen Sternenhut (*ἀστεροωτὸς πῖλος*) des Attis mehrfach erwähnt zu finden.[2]

Figur 13. **Attisbäumchen mit dem Himmelshut auf der Mithrasstele von Quadraro.** Museo Chiaramonti Nr. 569.

Wie die Gestalt des iranischen Sonnengottes Mithras ist auch die Erscheinung des syrophönizischen Himmelsgottes Baal Šamen nur aus den hellenistischen und römischen Darstellungen des Coelus[3] (*Ζεὺς Οὐράνιος*, oder *Ὕψιστος*) bekannt. Wenn Dressler mit seiner Annahme recht hat, daß dem unten[4] abgebildeten Alexandermedaillon ein frühalexandrinischer Cameo zugrunde liegt, dann wäre der Coelus auf der Mitte des dort abgebildeten Königsschildes das älteste erhaltene[5] Beispiel jener noch auf christlichen Denkmälern[6] wiederkehrenden bärtigen, mit halbem Leib aus dem Erdboden emporragenden

[1] Diels, FVS[2] S. 18 Z. 47. *„κινεῖσθαι . . . τὰ ἄστρα . . περὶ γῆν, ὡσπερεὶ περὶ . . κεφαλὴν στρέφεται τὸ πιλίον* (das Spitzhütchen).

[2] Jul. or. V 171 a *„ὁ γὰρ Ἄττις ἔχων τὴν κατάστικτὸν τοῖς ἀστροῖς τιάραν“*; ibid. 165 B *„τὴν Κυβέλην ἐπιτρέψαι αὐτῷ τὸν ἀστεροωτὸν πῖλον“*. Sallust, de diis et mundo 4 (opusc. mythol. ed. Gale, Amsterdam 1688, p. 249) *„ἐρᾷ μὲν ἡ Μήτηρ τοῦ Ἄττεως καὶ οὐρανίους αὐτῷ δίδωσιν δυνάμεις· τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ πῖλος.“* Eine Kopfbedeckung des Attis mit Mondsichel und Sonnenstrahlen verziert, bietet die bekannte ostiensische Statue des Attis *Παρθεῖος* Mon. d. Ist. IX, 8a, wozu die ägyptischen Götterkronen mit Mondsichel und Sonnenscheibe und die oben S. 31$_3$ zusammengestellten kosmischen Diademe zu vergleichen sind. Über den mit einem Stern geschmückten Helm der Athene auf den Münzen von Aläsa s. unten S. 77$_5$, dazu die zu Text Nr. 33 gegebenen Ausführungen über Wotans Wind-, Wolken- und Himmelshut.

[3] Vgl. den vatikanischen Altar bei Raoul Rochette, Mon. Inedits Taf. LXIX, 1. Winckelmann, Mon. ined. 69. Clarac, Musée 910, 732; Beschreibung der antiken Skulpturen, Berlin Nr. 900. Sarkophag der Villa Medici, Robert, SR II Nr. 11. Ein ähnlicher Sarkophag aus Amalfi bei Gerhard, Antike Bildwerke Taf. 118. Vgl. Visconti, Mus. Pio Clem. IV, 137. Jahn, Ber. sächs. Ges. phil.-hist. Cl. 1849, phil.-hist. Cl. S. 63 ff. R. v. Schneider, Arch.-epigr. Mitt. aus Österr.-Ungarn 1895, p. 185 sq. Cumont, Benndorf-Festschrift 1898, p. 294. Da es keinen italischen Coeluskult gibt, sind alle Erwähnungen, Darstellungen, Dedikationen ohne weiters auf den importierten syrischen Baal-Šamen zu beziehen.

[4] Kap. III gegen Schluß.

[5] Schon der *„Οὐρανὸς ἁθροίζων ἄστρ' ἐν αἴθερος κύκλῳ“* in Euripides Ion v. 1147 (s. oben S. 58$_4$) muß in ähnlicher Typik vorgestellt werden.

[6] Vgl. Piper, Mythol. und Symb. der christl. Kunst 1851, I^3, p. 44 ff.; vor allem kommt ein lateranensischer Sarkophag (Ficker, Altchristl. Bildw. des Lateran 1890 Nr. 174, p. 119 = Garucci, V, 318, 1 cf. V, 323, 4) in Betracht.

Göttergestalt, die mit ausgebreiteten Armen den windgeblähten Himmelsmantel über ihrem Haupt schwingt.[1] Ein anderes sehr bekanntes Beispiel dieses Typus findet sich auf dem Panzer der berühmten Augustusstatue von Primaporta.[2]

Daß auf dem Mantel des Coelus ganz ebenso wie auf dem des Mithras die Sterne einst aufgemalt gewesen sind, wird man um so eher annehmen müssen, als phönizische Hymnen[3] gerade diesen Gott mit dem Namen *Βὴλ Ἀστροχίτων*, Herr des Sternenmantels anzurufen lieben.

Figur 14. **Darstellung des Coelus mit dem Himmelsmantel auf dem Panzer der Augustusstatue von Primaporta.**

Das Himmelskleid des weiblichen Gegenstücks zu diesem Bal-Šamen-Coelus-*Οὐρανός*, jener syrophönizischen Himmelskönigin „T-N-T“, „Malkat Haššamaim“, „Beltis“, „Dea“ oder „Fortuna Coelestis“, „*Ἀφροδίτη*“, „*Ἀστάρτη*“, „*Τύχη Οὐράνια*“,[4] oder wie man sonst noch die einzelnen Erscheinungsformen der einen großen matriarchalen Göttin der Semiten ansprechen will, ist bereits oben[5] erwähnt worden. Ein jetzt verschollenes archaisches Bronzefigürchen, im Peloponnes gefunden und von Paciaudi[6] zuerst veröffentlicht, kennzeichnet sie durch die Attribute der kyprischen und syrischen Astarte: in der Hand die

[1] Siehe unten den babylonischen Text Nr. 11 „Bel tarši nalbaš šamē“ = „Bel breitet das Gewand des Himmels aus“; „velificare“ nannten die Alten den Gestus; vgl. Piper a. a. O. II, 47 ff.

[2] Siehe Abb. 14.

[3] Siehe unten Text Nr. 12.

[4] Vgl. Herodot I, 105 f., 131; Moore, „Queen of Heaven“ in Encyclopedia Biblica IV, 3991. Pauly-Wissowa, RE III, 1247 ff. Roscher, ML I, 844; II, 614; CIL VIII, 6913. „Fortuna caelestis“ cf., Philastr. Haeres. 15, „Fortunam caeli quam et Caelestem vocant“.

[5] Vgl. S. 44 und 57.

[6] Siehe Abb. 15 nach P.'s Monum. Peloponn. II, p. 130 ∾ Münter, Rel. der Karthager,[2] Taf. II, Fig. 2. Dieselbe Musterung des Mantels auf einer Berliner Kleinbronze (Gerhard, Akad. Abh. Taf. XXIX/3) vom Typus der aus Paus. VI, 25₁ bekannten Aphrodite Urania auf der Schildkröte.

Taube,[1] auf dem Kopf die phrygische Mütze der *Οὐρανία*,[2] den Mantel mit gravierten Sternen übersäet. Als kosmische Venus[3] und Beherrscherin der drei Reiche des Alls — Himmel, Erde und Meer, wie sie, sicher nach der Tempellehre irgend eines orientalischen Kultes, von Sulla und den Seinen verehrt worden zu sein scheint, zeigt die Göttin ein pompejanisches Wandgemälde[4] aus der Casa dei Dioscuri: gestützt auf ein Ruder, Zweig und Szepter der Weltherrschaft[5] in den Händen, eingehüllt in den blauen Mantel mit goldenen Sternen.

Figur 15. **Aphrodite Urania im Sternenmantel.** Peloponnesisches (?) Bronzefigürchen.

In den Anmerkungen zu dem neuerdings durch Hugo Winckler wieder zu Ehren gebrachten merkwürdigen Buch Volneys, „Die Ruinen und das natürliche Gesetz“ findet sich als Erklärung zu einem der sonderbarsten Sätze[6] die — leider nicht durch ein entsprechendes Zitat belegte — Bemerkung, daß „auf den Stolen der syrischen Göttin und der Diana von Ephesus, „woher die der Priester entstanden“, „die zwölf Sternbilder“ enthalten seien. Woher der ebenso gelehrte als originelle Religionsphilosoph diese Nachricht über die Dea Syria hat, ist mir trotz vieler Mühe festzustellen nicht gelungen. Aber ich zweifle nicht daran, daß wirklich irgendwo eine solche Notiz erhalten ist, vielleicht gerade dort, wo man sie am wenigsten vermutet. Denn so wie die besprochenen Nachrichten über die phönizische Urania den ersten Teil der Behauptung stützen, so bestätigt den zweiten,

Figur 16. **Venus Physica.** Pompeianisches Wandgemälde.

[1] J. Selden, De dis Syris, Leipzig 1668, p. 274 ff. Bochart, Hierozoicon II, 4 ff., vgl. die kyprische Statue eines Priesters mit einer Taube auf der Hand bei Perrot-Chipiez III, 510 Fig. 349 und die Abbildungen des bekannten Taubenaltars ibid. VI 336 ff., 652 bis 54; Journal of hell. studies 1888, p. 210 ff.

[2] Siehe oben S. 64 f. über die „phrygische Mütze“ als orientalisches Himmelssymbol.

[3] „Venus fisica Pompeiana“ CIL IV, 1520, Wilmans Exempla 1893, IRN 2253, CIL X, 928. Dazu vgl. Hymn. orph. 10_{16} „*Φύσις παμβασίλεια*“.

[4] Helbig, Nr. 295, vgl. Nr. 760 u. a.; Abb. 16 nach Mon. dell. Ist. 1839 tav. 6; zur Deutung im einzelnen Marx, „Die Venus des Lucrez“, Bonner Studien f. Kekulé, S. 122 ff.

[5] Siehe ob. S. 40_5, 41_6 u. unt. Kap. III über Szepter und „palu“-Bäumchen Marduks.

[6] S. 168 der deutschen Übersetzung von Habig (Reclam, Leipzig): „Ihr murrenden Priester, Eure Tonsur ist die Sonnenscheibe, Eure Stola ist der Tierkreis etc. etc.“

die ephesische Artemis betreffenden, aufs beste ein römisches Exemplar[1] der vielbrüstigen Göttin, das auf dem unmittelbar unter dem Halsansatz befindlichen Gewandstück[2] drei in flachem Relief ausgeführte Tierkreisbilder — den Stier, die Zwillinge und den Krebs durch tanzende Horen voneinander getrennt aufweist —, Gestalten, die man sich, wie Helbig[3] richtig bemerkt, in den Stoff eingewebt oder eingestickt zu denken hat. Das Stück darf wohl ohne weiters mit dem Schnitzbild aus dem Heiligtum der Diana auf dem Aventin in Verbindung gebracht werden, das nach Strabon[4] dem Idol der Artemis von Massilia und so mittelbar[5] dem Kultbild der ephesischen Artemis nachgebildet war.

Figur 17. **Die Tierkreiszeichen auf der ἐπωμίς der ephesischen Artemis.**
Marmorstatue im Vatikan.

Daß die ephesische Artemis den Himmelsmantel tatsächlich der Atargatis verdankt,[6] von der sie ja auch die Mauerkrone[7] übernommen hat, ist ebenso wahrscheinlich, als daß auch die späten ägyptischen Darstellungen der alten, einstmals nackt dargestellten, sternenleibigen[8] Himmelsgöttin Nu-it in einem lang herabwallenden, mit den Wellen des Himmelsozeans und einer langen Reihe

[1] Galleria dei candelabri Nr. 81, phot. Anderson Nr. 1273. Die Abb. 17 nach Visconti Museo Pio Clem. I tav. 32.

[2] Vgl. die ἐπωμίς (me'il = superhumerale) des Hochpriesters oben S. 25₅.

[3] Führer² I S. 345.

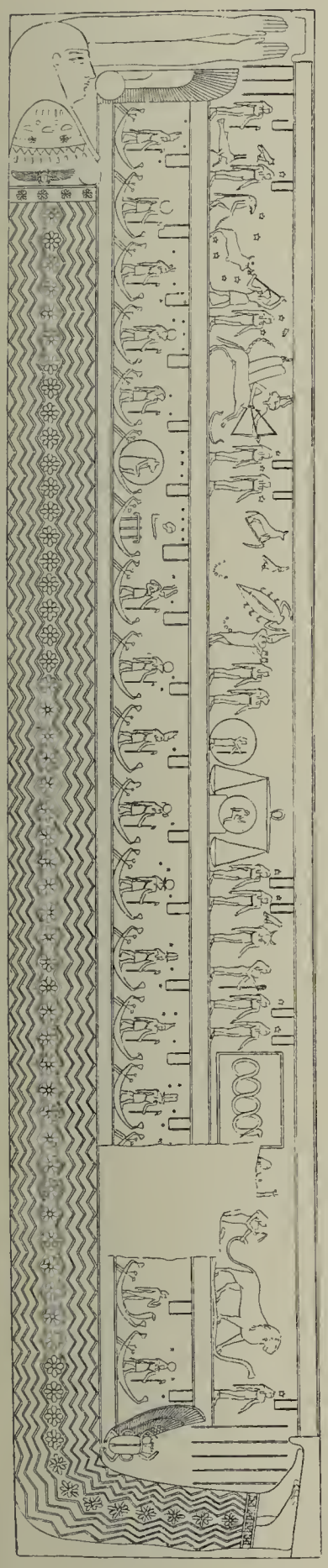
[4] IV, 180.

[5] ibid. 179.

[6] Vgl. C. Fredrichs, Athen. Mitt. B. XXII, 1897 t. XII und S. 370 ff. über Nachbildungen eines ganz verwandten „karischen" Kultbilds — der Aphrodite von Aphrodisias — mit den Büsten des Helios und der Selene, drei Horen und der auf dem Ziegenfisch reitenden Venus („Siduri-Tashmet" cf. Western Asia Inscriptions V, 46, 38) auf dem Gewande. Ebenda S. 374₂ über ähnliche, in Spanien (Cerro de los Santos) gefundene Idole einer punischen Urania mit dem sternengeschmückten Halsband, — den Griechen als ὅρμος Ἁρμονίας wohlbekannt — Sonne und Mond auf der Brust, und dem Ziegenfisch auf dem Kleide.

[7] Mauerkrone der Atargatis πολιοῦχος Lucian dea Syria c. 23; Münzen von Bambyke-Hierapolis, Head, Historia nummorum 264.

[8] Siehe unten Abb. 25.



Figur 18. **Die Himmelsgöttin NU-IT mit den Sternen und den Wellen des himmlischen Meeres auf dem Gewand. Auf der Schulter der geflügelte Kantharuskäfer als Sonnensymbol.**
Vom rechteckigen Zodiakus zu Dendera. Nach dem Stich in der „Description de l'Égypte".

von Sternen geschmückten Mantel[1] von diesem semitischen Vorbild angeregt sind.

Spätestens in jener fortgeschrittenen Entwicklungsform, in der sich die ägyptischen Mysterienkulte durch das römische Weltreich hin verbreitet haben, muß auch ein Himmelsmantel der großen Göttin Isis selbst eine bestimmte kultliche Bedeutung besessen haben.[2] Ein vatikanisches Grabrelief[3] zeigt die verklärte Priesterin, im Tode nach der Verheißung ihres Glaubens mit der Gottheit eins und wesensgleich geworden, in der linken Hand die heilige situla mit dem kühlen, seelen-

[1] Vgl. Fig. 18 nach der Abbildung des rechteckigen Tierkreises von Tentyra in der „Description de l'Egypte". — Prof. ALFRED WIEDEMANN macht mich während des Druckes freundlichst auf ein Bedenken gegen die im Text vorgetragene Deutung aufmerksam. Sterne werden nämlich auf ägyptischen Denkmälern nicht wie hier achtzackig, sondern immer fünfstrahlig (vgl. etwa Abb. 25 u. 29) dargestellt, und die Fünfzahl ist dabei so charakteristisch, daß das Zeichen des fünfstrahligen Sternes sogar zur ideographischen Schreibung der Zahl „fünf" verwendet wird — wozu mir selbst bestätigend sofort die „*ἀστέρες πενταδακτυλιαῖοι*" des Papyr. Paris 574 (DIETERICH, Mithrasliturgie, Leipzig 1903, S. 8$_{11}$) einfallen. Trotzdem glaube ich an meiner Deutung festhalten zu sollen, erstens weil außer der bezeichnenden Körperhaltung eben der Sternenschmuck das ikonographische Charakteristikum der Nu-it bildet (vgl. unten Abb. 25), zweitens weil in dieser späten Zeit — der Tierkreis von Dendera gehört sicher der Römerzeit an — bereits eine gewisse Auflösung der alten strengen Formensprache eingetreten sein kann. Ist doch schon die bekleidete Nu-it an sich eine in der altägyptischen Kunst beispiellose Abweichung vom hergebrachten Kunsttypus dieser Gottheit.

[2] Vgl. dazu unten Text Nr. 34 über die späte synkretistische Gestalt der Isis (*Φύσις*-Ištar) *ἑπτάστολος* und unten Kap. III über das Eindringen der „olympiaca stola" aus den Mithras- in die Isismysterien.

[3] Vgl. Abb. 19 nach Visconti, Museo Pio Clementino vol. VII, tav. 19.

tröstenden Nilwasser,[1] die fehlende Rechte hielt wohl einst das unheilabwehrende magische sistrum;[2] über die Schulter geschlungen, zu einem schmalen Streifen zusammengefaltet,[3] hängt der Gestalt das sternengestickte, mit dem Halbmondsymbol — sonderbarerweise in mehrfacher Wiederholung — verzierte, fransenumsäumte Pallium der Göttin herab, das auch sonst durch die ausführliche Beschreibung des Apuleius[4] bekannt ist: eben jene „palla nigerrimma splendescens atro nitore, quae circumcirca remeans et sub dexterum latus ad umerum laevum recurrens umbonis vicem deiecta parte laciniae multiplici contabulatione dependula ad ultimas oras nodulis fimbriarum decoriter confluctuabat; per intextam extremitatem et in ipsa eius planitie stellae dispersae coruscabant earumque media semenstris luna flammeos spirabat ignes". Nur diese sternengestickte Palla kann bei Plutarch[5] unter der *ἱερὰ στολὴ Ἴσιδος* verstanden sein, mit der geschmückt Kleopatra in der Öffentlichkeit als „Neue Isis" aufzutreten pflegte.

Figur 19.
Isispriesterin mit dem kosmischen Pallium.
Von einem Grabrelief im Museo Pio-Clementino.

Die Brücke zwischen all diesen altorientalischen Göttern im Sternenkleid und der römischen Vorstellung vom gestirnten Kleid des Jupiter

---

[1] Vgl. Cumont, rel. or. p. 124 und 279_{82} über das altchristliche „refrigerium animae" und die ägyptische Wunschformel *„δοίη σοι ὁ Ὄσιρις τὸ ψυχρὸν ὕδωρ"*, wozu die babylonischen Vorstellungen vom „Wasser des Lebens" (siehe etwa Alfred Jeremias, Hölle und Paradies bei den Babyloniern AO I, 3^2 p. 25) zu vergleichen sind.

[2] Apuleius Met. XI, 4 p. 269_3 Helm „dextro . . ferebat aereum crepitaculum".

[3] Über das gefaltete, im Laufe der Zeit zu einem bloßen Streifen verkümmerte pallium (contabulatum) vgl. Wilpert, „Un capitolo di storia del vestiario" L'Arte I (1898) 89—120 und desselben Verfassers „Der Parallelismus in der Entwicklung der Toga und des Palliums", Byz. Zeitschr. VIII, 490 ff.

[4] Metam. XI, 3, p. 268_{15} Helm. Die Schilderung des Isiskostüms — es ist von einer Traumerscheinung der Göttin selbst die Rede — ist leider am Anfang verstümmelt. Sie beginnt mit der Schilderung eines bunten Gewandes: „. . . . . ⟨Lücke⟩ multicolor, bysso tenui pertexta, nunc albo colore lucida nunc crocido flore lutea nunc roseo rubore flammida et quae longe longeque etiam meum confutabat optutum palla" etc. wie oben.

[5] Antonius c. 54 Schluß; s. oben S. 39 über den Sternenmantel der Diadochen.

Capitolinus, dem Haupt jener uralten Triade, deren etruskischer Ursprung heute nicht mehr bezweifelt wird,[1] könnte eine höchst seltsame Gestalt herstellen, deren Kenntnis ich Professor Milanis Güte verdanke. Es handelt sich um eine etruskische Aschenurne, derzeit im Kustodenzimmer des Florentiner archäologischen Museums, die dieser verdiente Gelehrte zur Begrüßung des nächsten Archäologen-Kongresses in Kairo herauszugeben plant. Ohne seiner Veröffentlichung vorgreifen zu wollen, möchte ich hier nur mit freundlicher Erlaubnis des Genannten das nötigste, unmittelbar in den Zusammenhang dieser Untersuchung gehörige besprechen. Auf dem Deckel eines sehr großen, kesselförmigen Tongefäßes, dessen Bauch mit einem einförmigen Figurenfries[2] von ungewöhnlicher Roheit und Urtümlichkeit verziert ist, befindet sich — vergleichbar den auf späteren etruskischen Bronzecisten angebrachten Deckelfiguren — eine freiplastische Rundskulptur, in der Milani eine Totengöttin erkennen möchte. Was wirklich zu sehen ist, stellt sich als eine mit einem langen hemdartigen Gewand bekleidete Gestalt dar, die um den Hals an einer Kette oder Schnur einen Scarabäus, um die Hüften einen Gürtel mit spiralförmigen Anhängern[3] trägt. Während das alles tatsächlich zur Kleidung einer Frau zu gehören scheint, ist das Kinn des furchtbar unförmlichen und roh gearbeiteten Gesichts so lang, zugespitzt und vorspringend, daß ich nicht umhin kann, an ein bärtiges, also doch wohl männliches Wesen, allerhöchstens noch — aber auch das ist mir unwahrscheinlich — an einen Zwitter etwa vom Typus der bärtigen Ištar[4] von Ninive zu denken. Das wichtigste Merkmal der ganzen Erscheinung bildet ein langer, über die geschilderte weibliche oder weibisch-priesterliche Tracht herabwallender Mantel, übersäet mit großen in erhabener Arbeit sehr auffällig ausgeführten Sternen. Das ganze könnte also bei der allmählich immer deutlicher hervortretenden Abhängigkeit der tyrrhenisch-kleinasiatischen von der babylonischen Kultur sehr wohl den Gott[5] im

[1] Vgl. Wissowa, Handb. S. 336.

[2] Prof. Milani erklärt das Gegenständliche als einen Reigen von Klageweibern (praeficae).

[3] Wahrscheinlich ein Gürtel mit Rasselquasten (*θύσανοι*) wie das oben S. 29[1] erwähnte kyprische Stück.

[4] Zimmern, KAT[3] 431[7]. Über den ganzen Typus vgl. Mansell, La Venus androgyne asiatique, Gaz. arch. V, 1879, 62 ff.

[5] Natürlich ist schon die Deutung auf ein göttliches Wesen rein hypothetisch. Sollte die Gestalt den Verstorbenen vorstellen, so wäre die Urne das älteste Zeugnis für die weiter unten (Kap. III) zu besprechende Vorstellung vom Sternenkleid der Seligen. Eine dritte Möglichkeit wäre die, daß der Verstorbene in seiner königlichen oder priesterlichen Amtstracht dargestellt ist. Da er aber dann jedenfalls in diesem Aufzug den Gott selber darzustellen hat, braucht diese Eventualität nicht eigens erwogen zu werden.

Sternenmantel darstellen. Damit wäre dann wohl ein gewichtiges Zeugnis für die Abstammung des kapitolinischen Sternenmantels aus altetruskischer Kultsitte gewonnen. Jedenfalls ist der Zusammenhang mit dem altväterisch italischen und vollständig ungriechischen Triumphalwesen viel zu eng, als daß man mit Mommsen die „toga picta“ und das Elfenbeinszepter aus der ganzen Zeremonialordnung herauslösen und auf griechischen Einfluß zurückführen dürfte.

Sonst wäre nämlich auch an Zeugnissen für den Sternenmantel des griechischen Himmelsgottes kein Mangel.[1] In der Kapelle des Sosipolis, eines alten städtischen „Sondergottes“ und Schutzpatrons[2] von Elis, sah Pausanias[3] diesen Gott in einer Gestalt dargestellt, in der Carl Roberts[4] Scharfsinn das kretische Zeuskind,[5] den Mittelpunkt des ältesten und ursprünglichsten Kultes von Olympia wiedererkannt hat: das Gemälde zeigte ein Knäblein mit dem Füllhorn der Amaltheia in der Hand, das durch den bunten Sternenmantel als der jugendliche Himmelskönig gekennzeichnet war.[6]

Bei den erhaltenen Denkmälern freilich ist der Nachweis des kosmischen Kleides, so reich der Vorrat von Götterbildern an sich wäre, durch zwei ganz durchlaufende Schwierigkeiten behindert: auf plastischen Denkmälern kam, wie bereits oben bei Besprechung der Mithrastypen bemerkt werden mußte, das Motiv gewiß meist erst durch die heute verlorene Bemalung der Statuen zum Ausdruck; in den erhaltenen Denkmälern der Malerei dagegen unterscheidet man bei dem vorherrschenden Fehlen der Polychromie nie sicher, wo der blaue oder purpurne Himmels-

---

[1] Anders Maass a. a. O. Sp. 273: „man darf behaupten, der gestirnte Himmel, auf ein Kleid gemalt oder gewebt, widerstrebt griechischer wie römischer Art“. Es ist wirklich eine eigene Sache um diese „völkerpsychologischen“ Argumente: als ob der fleißigste Philologe sich berühmen könnte, die Grenzen „griechisch-römischer Art“ umschritten zu haben!

[2] Vgl. Usener, Götternamen S. 172 f.

[3] VI, 35, 4.

[4] Athen. Mitt. XVIII, 40. Useners Einwände a. a. O. überzeugen mich nicht.

[5] Zeus „Sosipolis“ ist auch sonst bezeugt, vgl. über einen kretischen Kult dieser Gestalt Strabo XIV, 648. Das Bild in Elis stellt die erwünschte Brücke zwischen dem kretischen *Ζεὺς Σωσίπολις* und dem dortigen *Ζεὺς Ἀστήριος* (Tzetzes Chil. I, 437, Antehom. 99—101, Cedren I, 217, dazu neulich Boll, Neue Jahrbb. f. d. klass. Altert. Bd. XXII, 1908, S. 122$_2$) her.

[6] a. a. O. *„παῖς μὲν ἡλικίαν, ἀμπέχεται δὲ χλαμύδα ποικίλην ὑπὸ ἄστρων“*. Ganz unerfindlich ist mir, aus welchem Grunde Maass a. a. O. Sp. 373, der zufällig auf diese einzige Stelle aufmerksam geworden ist, die Sterne auf dem Mantel des Sosipolis „sicher rein dekorativ“ nennt. Als ob sich Pausanias sonst mit der Aufzählung von kultlich bedeutungslosen, bloß künstlerisch zu würdigenden Einzelheiten so viele Mühe genommen hätte.

mantel mit den Sternen gemeint ist, oder wo der Vasenmaler etwa bloß irgendwelche schleier- oder kanevasartige Gewebe mit jenen Kreuzelstich- und Sternenmustern verzieren wollte, deren vollständige Bedeutungslosigkeit[1] man von den Gewändern der „Tanten“ im Akropolismuseum oder gar von den Darstellungen tanzender Sklavinnen in etruskischen Grabkammern her zur Genüge kennt.

Daher lassen sich Vasenbilder nur dort, wo ihr Zeugnis durch anderweitige Überlieferungen unterstützt wird und auch da nur mit jedem möglichen Vorbehalt verwenden. Es ist nicht ausgeschlossen, daß die Vasenmaler ein oder das andere Mal mit Absicht Himmelsgötter wie Helios, Hera,[2] Hephaistos,[3] Hermes[4], Apollon[5] oder Eos, am Rand der Welt wohnende, früh verstirnte Fabelwesen wie die Hesperiden[6] oder Amazonen[7] mit dem Sternenmantel bekleidet haben; Göttinnen wie die vielleicht als *νύξ* aufgefaßte Mutter des Apollon Leto,[8] oder die „hochheilige“ Dionysosbraut Ariadne, deren Sternenkrone[9] in einem

[1] Vgl. nur unten zu Text Nr. 47—51 über eine vorauszusetzende Urbedeutung auch solcher, später ganz abgeschliffener Ziermotive. Auch im Mittelalter hat natürlich das kosmische Muster in vielen Fällen seine mystische Bedeutung ganz eingebüßt; so z. B. wenn es im Inventar Karls V. von Frankreich (Ms. Bibl. Nat. 8356 fol. CXVII nr. 1110 bei Francisque-Michel, Histoire du commerce etc. de la soie Paris 1854 p. 14₁) heißt: „une chapelle de veluiau azuré, brodée a soullaiz et à estoilles d'or et a croissans d'argent“ oder „une chapelle cothidiane de drap d'or azuré à petites étoiles d'or“ oder im Inventar der Sainte Chapelle (Francisque-Michel a. a. O. II, 471) „una stolla cum fanone de satino indo seminato stellis auri de Chipra“ oder im Inventar von Canterbury (M. J. Dart, History and antiquities of the cathedral church of Canterbury, append. p. IV Nr. 6) „par unum de panno de Tharse coloris de painaz“ (cf. ital. „paonazzo“) „cum stellis et crescentiis aureis“ so legt schon die Vervielfachung der „Sonnen“ und „Monde“ (so freilich auch schon oben Fig. 19) die Annahme einer gedankenlos ornamentalen Verwendung des Motivs ziemlich nahe.

[2] z. B. Annali dell' Istituto 1878 tav. d'agg. G.

[3] Geburt des Erichthonios Mon. dell' Ist. III tav. 30.

[4] Mon. dell' Ist. III, 1838, tav. 59.

[5] Sühnung des Orestes Mon. dell' Ist. 1847, vol. IV, tav. 48.

[6] Sammlung Hancarville t. III, tav. 47, t. IV, tav. 105. Millingen, Peintures pl. 31.

[7] Mon. dell' Ist. IV 1847 t. 43.

[8] Gerhard, Trinkschalen I, Taf. c. Zur Auffassung der Leto als Nachtgottheit (*Λητῶ κυανόπεπλος* Hesiod Theog. 466. Orph. hymn. 351, dazu u. a. Korn. c. 2) sind die von Dümmler, Wilamowitz und M. Müller (vgl. Gruppe, Hdb. 1248₂) gebilligten antiken Ableitungen von *λανθάνω* zu vgl. Lewy, Semit. Fremdworte 2 30 ff. vergleicht hebr. לַיְלָה „die Einhüllende“ (Nacht). Zur Vorstellung der Nacht als Mutter des Sonnengottes bei den Griechen vgl. Soph. Trach. *„ὃν αἰόλα Νύξ ἐναριζομένα τίκτει . . Ἅλιον κτλ.“* Über die *Νύξ μελάμπεπλος* bezw. *ποικιλείμων* s. die orphischen Überlieferungen unten Text Nr. 40.

[9] Siehe oben S. 31₃ die andern Überlieferungen zur Vorstellung einer kosmischen Krone.

eigenen Katasterismus fortlebt, oder wie die Demeter,[1] die der eleusinische Ritus[2] als Herrin des glänzenden Schleiers[3] feiert und die in orphischen Mythen[4] als Empfängerin des von Kore gewobenen Kosmoskleides erscheint, oder die Nymphen,[5] die dieselben Mythen der Kore beim Weben zu Gehilfinnen geben, mögen vielleicht auch in der großen

Figur 20. **Delphische Festfeier** (etruskische Spiegelgravierung).

vielfarbigen Malerei das mystische Gewand in unzweideutiger Ausführung aufgewiesen haben. Allein die Zeiten, da Gerhard und seine Freunde

[1] Wiener Vorlegeblätter, Ser. 1, Taf. 6.

[2] Hymn. Hom. V, 25 ff.

[3] Wohl mit Recht hat man die Darstellungen der verschleierten Ištar von Ras-el-ʿain (Abb. Jeremias ATAO[2] S. 109) und die bekannte Überlieferung über die verschleierte Göttin von Sais zum Vergleiche herangezogen. Siehe unten Kap. III über den „velo di S. Agata".

[4] Siehe unten Kap. III.

[5] Mon. dell' Ist. vol III, tav. 21.

bei der Erklärung von Vasenbildern zu jedem solchen Kreuzelstichgewand aus dem Schatze ihrer Gelehrsamkeit eine oder die andere der bekanntesten Stellen über das Kosmoskleid hervorholen zu müssen glaubten,[1] sind heute wohl endgültig vorüber.

Nur an einer berühmten Darstellung, wird man wohl schon deshalb nicht ohne weiters vorübergehen können, weil hier das Sternengewand als authentisch schon dadurch bezeugt ist, daß selbst eine ganz flüchtige etruskische Spiegelgravierung[2] das Motiv der monumentalen

Figur 21. **Delphische Festfeier** (rotfiguriges Vasenbild).

Vorlage beibehalten zu haben scheint. Ich meine die bekannte Abbildung des delphischen Jahresmythus vom Thronwechsel des Apollon und des Dionysos:[3] Das lichte Halbjahr ist zu Ende, mit der Sonnenwende schweigt der Päan und von Dithyramben begrüßt hält der dunkle, chthonische Herbstgott der Traubenreife seinen Einzug. Über dem

---

[1] Vgl. z. B. ausgewählte Vasenbilder vol. II. t. 132, Text S. 159, Anm. 2, wo der Herakles Astrochiton des Nonnos (Dion. 40, 369 ff.) und das Pherekydesfragment *τί ἐστὶν ἡ ὑπόπτερος δρῦς καὶ τὸ ἐπ' αὐτῇ πεποικιλμένον φᾶρος* heraufbeschworen wird, weil auf einem Herakleskampf einer rotfigurigen Vase der Mantel, den der Held vor dem Ringen auf einen Baumast gehängt hat (ständiges Motiv dieser Kampfszene, vgl. auserl. Vbb. III, 162 oder 134, ähnl. 183) mit ein paar Kreuzchen verziert ist.

[2] Abb. 20 nach Gerhard, Etruskische Spiegel Taf. 292, dort fälschlich auf Apollo und Artemis gedeutet. Die Zeichnung ist nebenbei auch durch die Darstellung der Sonnenradscheibe zwischen den beiden Gottheiten wichtig. Die Delphine mögen „Delphoi" als Schauplatz des Vorgangs anzudeuten haben, wenn anders sie nicht wie die Weinreben und der Panther mit dem Hirschkälbchen im Rachen einfach zur Ausstattung der Dionysosepiphanie gehören.

[3] Abb. 21 nach Wiener Vorlegeblätter, Ser. 2, Taf. 7.

Nabel der Erde begrüßen sich die wechselnden Herrscher der Welt, der scheidende Apollon und der eben angekommene, in den Sternenmantel gehüllte Dionysos. Eine dienende Priesterin des Heiligtums rüstet den Thron für den Ankömmling, über den einladend zurechtgestellten Stuhl breitet sie die sternengestickte Decke und ein eben solches Kissen, *οὐρανον ὀφρ' εἴη μακαρέσσι θεοῖς ἕδος ἀσφαλὲς αἰεί.*[1] Man wird wohl nicht zu weit gehen, wenn man diese Darstellung vom Empfang des Gottes auf eine wirkliche Stuhlfeier[2] bezieht, zumal tatsächlich dem Pausanias in Delphi ein leerer *θρόνος*[3] gezeigt wurde. Verbindet man damit die Nachricht von dem Sternenmantel im Tempelschatz[4] und die Zeugnisse über die attischen und amykläischen Peplosfeiern[5] des Apollon Moiragetes, so wird man wohl annehmen dürfen, daß in regelmäßig wiederkehrenden Festfeiern (*κατ' ἔτος*) für den jeweils ankommenden Gott der Thron mit einem Sternenteppich bedeckt und das im feierlichen Aufzug einhergetragene

---

[1] Hes. opp. 128; „*οὐρανίους θρόνους Διὸς Ὀρομάσδου*“ erwähnen die inschriftlich erhaltenen Kultsatzung des Antiochus von Commagene. (Michel, Rec. d'inscr. grecques Nr. 735, Z. 43). Dazu vgl. Jes. 66, 1 „der Himmel ist mein Thron, die Erde der Schemel meiner Füße“ cf. Math. 5, 34 und 23, 22 und die Beschreibung der mystischen „Merkabah“ in der Vision des Ezechiel. Über wirkliche Darstellungen des himmlischen Thrones s. oben S. 36. Einen mit Gold und Silber verzierten Thron des Marduk s. bei Delitzsch Handwörterb. s. v. parrammachu. Dazu die bei Wolfg. Reichel, Vorhellen. Götterkulte, zusammengestellten Beispiele. Schon ein Gemälde in der Grabkammer Ramses II. in der Nekropole von Theben (abgeb. bei Prisse d'Avennes, Tafel 149 cf. 151) gibt dem verklärten König einen sternengeschmückten Thronsessel.

[2] Lat. „sellisternium“ cf. Comm. lud. saecul. Z. 71, 101, 138 etc. Wissowa, Hdb. S. 357$_3$. Die Zeremonie wird in Rom ausdrücklich auf einen „ritus graecus“ zurückgeführt. Der entsprechende griechische Ausdruck ist bei Porphyr. Vita Pyth. 17 erhalten, wo erzählt wird, wie sich Pythagoras in die idäische Zeusgrotte begibt und „*καθήγισεν τῷ Διὶ τόν τε στορνύμενον αὐτῷ κατ' ἔτος θρόνον ἐθεάσατο.*“ Vgl. „*στρωνύειν θρόνους δύο* für eine Göttin CIA 2, 264, 9, 10. Da auch bei den Totenmahlen nach den Zeugnissen zahlreicher Reliefs ein *θρόνος* (später eine *κλίνη*) für den Heros gerüstet wurde, scheint der Ausdruck *καθέδρα* = Stuhlfeier früh geradezu auf das Totenmahl übertragen worden zu sein (Plut. lex s. v. *καθέδρα*). Dazu Hesych. „*καθέδρα θυσία Ἀδώνιδος*“ wo eine Totenfeier ebensowohl wie eine Stuhlfeier zur Epiphanie gemeint sein kann. Dagegen scheinen sich die *θρονισμοὶ* (Suidas s. v. *Ὀρφεύς*: „*θρονισμοὶ μετρῷοί*“) auf die von Hiller, Hermes, 21, 365 besprochene Zeremonie des korybantischen *θρόνισμος* (*θρόνωσις* Dio Chrysost. 12 p. 338 R; Lobeck, Aglaoph. 116, 139) zu beziehen. Vgl. Dionys. de Dem. 22. „*μητρῷα καὶ κορυβάντικα τέλη*“.

[3] Paus. X, 24, 5. Angeblich für Pindar bestimmt, („*ἐπὶ δὲ αὐτῷ φασιν, ὁπότε ἀφίκοιτο ἐς Δελφοὺς καθέζεσθαί τε τὸν Πίνδαρον καὶ ᾄδειν κτλ.*“) den offenbar spätere Umdeutung hier an Stelle des alljährlich unter Sangesklängen wiederkehrenden Gottes selbst gesetzt hat.

[4] Siehe oben S. 58 f.

[5] Siehe oben S. 56$_1$ und S. 59$_2$.

Kultbild selbst in den Himmelsmantel gehüllt wurde.[1] Die Bedeutung der ganzen Symbolik ist offenbar dieselbe, wie wenn dem Ankömmling auf der etruskischen Spiegelgravierung die Sonnenscheibe, oder in anderen Überlieferungen[2] ein Szepter oder eine Krone[3] zum Zeichen der Diadochie übergeben wird.

Ganz zum Schluß wären gewisse Abbildungen der Athene im Sternenmantel, wie sie z. B. auf manchen der panathenäischen Preisgefäße[4] vorkommen, nicht so sehr wegen des gewissermaßen offiziellen Charakters dieser Gaben, als vielmehr deshalb zu erwähnen, weil sich die mystische Bedeutung des Motivs hier durch eine weitere in der Kunstmythologie dieser Göttin zu belegende, sehr lehrreiche Abwandlung des bisher nachgewiesenen Himmelssymbols wahrscheinlich machen läßt.

Figur 22. **Athene im Sternenkleid.** Panathenäische Preisvase im Louvre.

Ein Athenetypus der Monumentalplastik nämlich, dessen bekanntestes Exemplar in den Uffizien[5] aufbewahrt wird, und dessen Urform FURTWÄNGLER dem 4. Jahrhundert zuwies, zeigt den Fellpanzer

[1] Siehe auch unten Kap. III.

[2] Siehe unten Kap. IV.

[3] Die gleiche Rolle kann auch der Dreifuß spielen, vgl. ROSCHER, ML s. v. Herakles 2190 unten. Die Diadochie selbst muß keineswegs friedlich erfolgen, sondern kann durch das Bild vom Kampf der Jahreszeiten kompliziert werden. An die Stelle des Mythus vom geschenkten Becher (s. unten Kap. III) tritt dann etwa der vom Dreifußraub.

[4] Vgl. z. B. Abb. 22 nach POTTIER, Vases du Louvre, Fig. 278. Ähnliche Exemplare in München, JAHN Nr. 544 und 656.

[5] Phot. Alinari 1265, beschr. AMELUNG, Führer durch die Antikensamml. in Florenz, München 1897, S. 53, Nr. 77 (142). Die Replikenliste bei Furtwängler, Meisterw. S. 527_1: DÜTSCHKE III, 152 Statue im Casino Rospigliosi (MATZ-DUHN 621, MÜLLER-WIESELER II, 233, ARNDT-BRUCKMANN, Einzelverk. Nr. 111); Bullet. comm. di Roma 1887, p. 169, dazu Mon. d. I., Suppl. Berlin 1891, tav. 27, 1 (vgl. oben Abb. 23); Mon. d. I. 1844, vol. IV, tav. 1 (oben Abb. 24); GERHARD, Prodromus Taf. VIII, Text p. 140 ff., Antike Bildw. VIII, p. 139. Dazu vergleiche eine kleine Bronze, darstellend eine geflügelte etruskische Menrva (Museo Gregoriano ediz. B, pars 1a, tav. XLIII) mit Sonne, Mond und Sternen auf der Ägis. Auch auf etruskischen Spiegeln (GERHARD t. 157) kommt der Typus vor. Ebenda (GERHARD Taf. 255, Bd. 259, 1 und 291) findet sich eine Minerva mit einem Stern auf dem Helm, wie auf den Münzen von Aläsa (PELLERIN, Recueil de medailles de peuples et de villes, Paris 1763, vol. III, pl. 108, p. 100, Nr. 12). Dazu vgl. oben S. 63 f. über den *ἀστεροωτὸς πῖλος* des Attis. — Die *Γοργείη κεφαλὴ* auf der Ägis kennt schon die Ilias (*E* 741).

der Göttin, die von der älteren Gewittermythologie viel mißbrauchte Aegis, bedeckt mit Sternen, die sich um das hier sicher als Mondscheibe zu deutende Gorgonion[1] scharen.

Figur 23. **Athene mit der gestirnten Ägis.** Kultbild vom Tempel der Minerva Medica in Rom (Magazin der archeol. Kommission).

Das antike *αἴτιον* zu dieser Ägisform, vielleicht die Festlegende der kleinen Panathenäen, läßt sich noch vermutungsweise erschließen, wenn man sich erinnert, daß diese Feier die Tötung eines sonst unbekannten „Giganten" *Ἀστήρ*[2] durch Athene zu verherrlichen bestimmt war; da als Gegner der Athene im allgemeinen Kampf der Götter und Giganten, wie er auf dem Peplos der großen Panathenäen dargestellt war, immer Enkelados gegolten hat, dürfte die Tötung des Aster — vielleicht ist geradezu „Asterios" zu lesen[3] — zu einem ganz anderen Mythus gehören. Man könnte etwa an die häufig erwähnte Überlieferung[4] denken, die den Giganten Pallas von seiner Tochter Athene getötet und geschunden[5] werden läßt, weil er die Jungfräulich-

[1] Zur Deutung des Gorgonions auf den Mond vgl. „Orpheus" bei Clem. Al. strom. V, p. 676 Pottier *„γοργώνιον τὴν σελήνην διὰ τὸ ἐν αὐτῇ πρόσωπον"*. Vgl. Plutarch de facie in orbe lunae 29, 6, dazu Preller-Robert, Griechische Mythologie II[3] p. 64, Gaedechens bei Ersch und Gruber, RE I, LXXIV, 4006 ff., Heydemann, Arch. Zeit. XXVI 1868, 5. Als „golden" wird das Gorgonion bei Eurip. fr. 351_2, 360_{46} etc. Bakchylid. 15, 2 bezeichnet. Ganz sicher auf den Vollmond bezieht sich das hie und da in den Mithräen angebrachte Gorgonion (vgl. Cumont, TMCM I, p. 150). Das geflügelte von zwei Schlangen umwundene Antlitz entspricht vollständig dem durchsichtigen altorientalischen apotropäischen Symbol der (Sonnen)-scheibe zwischen den Uräusschlangen, die den *λόξος δρόμος* oder Schlangenlauf der beiden großen Lichter (s. unten Kap. IV) zu versinnlichen hatten. Hätte man die Kontinuität dieser Symbolik beachtet, so wäre man wohl nie darauf verfallen den unverkennbaren Neumondmythus vom Perseus, der mit der blitzenden Sichel den Hals des dräuenden Schwarzmondes durchschneidet, durch verworrene Gewitterphantasien zu verunklären.

[2] Scholien zu Aristid. p. 323 Dindorf: Die kleinen Panathenäen seien eingeführt worden *„ἐπὶ Ἀστέρι τῷ γίγαντι ὑπὸ Ἀθηναίας ἀναιρεθέντι"*.

[3] Aus *ΑΣΤΕΡΙΩ ΤΩ ΓΙΓΑΝΤΙ* kann sehr leicht durch das Homoioteleuteton *ἄστερι τῷ γίγαντι* geworden sein. Auch kann ursprünglich *ΑΣΤΕΡΙΩΙ ΓΙΓΑΝΤΙ* ohne Artikel dagestanden sein. Jota wäre dann dittographiert und für Tau verlesen worden. Mit dem „Giganten Asterios" dem Eponymen der Asteriosinsel bei Milet (Paus. I, 35, 6, VI, 2, 5) gehört noch Zeus Asterios, der Eponym von Kreta-Asteria (Hesych.. s. v. *Ἀστηρίη*) und vielleicht von Delos zusammen.

[4] Götterkatalog bei Cicero d. n. III, 23, 59, Clem. Alex. protr. II, 28, S. 24 Pott.; Arnob. 4, 14, 16; Ampel. 9, 10; Firm. Mat. prof. rel. 16 ,2.

[5] Apollodor I, 37.

keit der Göttin anzutasten versucht hatte. Aus seiner Haut — nicht wie nach der gewöhnlichen Überlieferung aus der der Gorgo[1] — wird die Ägis der Göttin gefertigt.[2] Wenn — was sehr wahrscheinlich ist — Pallas[3] sowohl als auch Aster-Asterios[4] nur attische[5] Epiklesen für Zeus darstellen, so darf man wohl ihre Mythenkreise zusammenziehen und die gestirnte Ägis als die abgezogene Haut des sternleibigen Himmelsgottes Pallas Asterios[6] (Zeus) auffassen, der beim Versuch seine Tochter Athene[7] zu vergewaltigen, das Leben einbüßt.

Figur 24. **Athene mit der gestirnten Ägis.**
Marmorstatue, gefunden zwischen Pompei und Castellamare.

Nur darf man ja nicht glauben, durch eine solche, selbst wieder nur aus dem Aufbau dieses Kultsymbols zu verstehende

[1] Eurip. Ion 995.

[2] TZETZES zu Lykophr. 355.

[3] Der Name, wohl sicher von *πάλλω* „schütteln" abgeleitet (vgl. GRUPPE, Handb. S. 1142), wird am besten eben auf das Schütteln der Ägis — s. unten über die Bedeutung dieses Rituals — bezogen und kann daher als Epiklese aller der mit der Ägis verbundenen Himmelsgötter (Zeus, Athene, Apollon) erscheinen. Die Zusammenstellung von Pallas mit *παλλακίς* „Tempeldirne", schon aus religionsgeschichtlichen Gründen unwahrscheinlich, wird durch die Mythen von einem männlichen Dämon dieses Namens vollends ausgeschlossen.

[4] Vgl. den Uranos mit den sternenbesäten Flügeln auf dem pergamenischen Altar (PUCHSTEIN, Sitz.Ber. der Berliner Akademie d. Wiss. 1889, S. 339) der mit Pallas um so eher zusammengestellt werden darf, als auch dieser nach TZETZES L. 355 Flügel besitzt. Auch der sternenbedeckte (Macrob. Sat. I, 19, 13) hundertäugige Argos Panoptes, der wie Pallas in die Ägis (Eurip. Ion 996) in die Haut eines erlegten Stiers (des Himmelsstiers? Apollod. 2, 4f.; Apollon. Rhod. I, 324; Hyg. fab. 14, S. 41, 11) gehüllt ist und ebenfalls mit Zeus verschmilzt (Zeus *Παντόπτης* Aisch. Eum. 1045, Orph. 7, 71; Hesych. s. v. *παντόπτας*, Aisch. Hik. 139; Soph. Oed. Kol. 1086; USENER, Göttern. 59, Rh. Mus. 53. B., 1898, 340. Täfelchen von Thurioi, DIELS, Festschr. f. Gomperz 8₁. FVS[1] S. 496, 66; Nr. 12, 10; manches bei JANE HARRISON, Class. Rev. VII, 1893, 77 ff.) darf als sternleibiger Himmelsgott (*Οὐρανὸς ἀστερόεις* Hesiod. Theog. 127) aufgefaßt werden. Die griechische Kunst scheint kein Kultbild dieser Gestalt geschaffen zu haben, doch hilft zur Veranschaulichung die ganz analoge Darstellung der ägyptischen Nuit (Abb. 25) im Museum von Turin.

[5] KIRSCHNER, Attica et Pelop. 23—25, M. MEYER, Titanen und Giganten, Berlin 1887, 182—193.

[6] In einem der Pallasstädtchen Pallene (auf Euboia oder Chalkis) ist auch ein Heros Asterios (von Apoll. Rhod. unter den Argonauten aufgezählt) zu Hause, worauf natürlich nicht viel zu geben ist.

[7] Durch Hypostasierung einer ganz ähnlichen Epiklese des Zeus wird anderswo

Legende, wie es die vorausgesetzte Schindung des Pallas Asterios wäre, die gestirnte Ägis der Athene wirklich erklärt zu haben: ganz im Gegenteil läßt sich vielleicht in keinem anderen Fall der geschichtliche Vorrang des mystischen Bildes vor dem Mythus so deutlich erkennen, wie hier.

Es entspricht durchaus dem vorauszusetzenden Entwicklungsgang der Urgeschichte menschlicher Bekleidung, daß dem gewebten Mantel der natürliche Fellumhang vorausgeht. Erst das Gewebe, das viehzüchtende Völker aus der Wolle zahmer Tiere, oder gar jenes, das flachsziehende Bauersfrauen aus Pflanzenfäden herstellen, dient den unmittelbaren Nutzzwecken, die ein kurzsichtiger Rationalismus an die Spitze der Kostümgeschichte überhaupt stellen will. Der Jäger der Urzeit hüllt sich in das Fell des erlegten Beutetieres — „desirable animal“ nennen es treffend englische Forscher — um magische Gewalt über die Artgenossen des erlegten Stückes zu gewinnen; das Fell des gefürchteten Raubtiers und Schädlings („undesirable animal“) zieht er an, um das „orrenda“ des unheimlichen Dämons zu erwerben und ihn dadurch apotropäisch zu bannen. Dieses Kleidungsstück, den Mantel „Allerleirauh“ des Märchens vererbt er dem Hordenzauberer, dem Thaumaturgen des Stammes, dem Priester[1]

Figur 25. **Die Himmelsgöttin Nu-it vom Luftgott Shu getragen.**
Ägyptisches Gemälde im Museum von Turin.

(Schol. *H* 39, BLV) der „Kyklop“ *Βρόντης*, der „Donnerer“ zum Vater der Athene. Während *κύκλοψ* = Rundauge, eine an sich verständliche Benennung des Himmelsgottes darstellt (vgl. den dreiäugigen Zeus auf den Larisa von Argos, dazu W. Grimm, Abh. d. Berl. Akad. d. Wiss. 1857, S. 27, und den einäugigen (Zeus) *Λυκοῦργος* in Sparta, Ed. Meyer, Rh. Mus. 42, 197), ist die Umwandlung des Zeus-Pallas-Asterios in einen „Titanen“ oder „Giganten“ durch den späteren Geschlechtern höchst anstößigen Charakter des Mythus — versuchter Incest, Vatermord und Schindung! — zu erklären.

[1] Therioide Kostüme sind sicher für die häufig vorkommenden Priesterkollegien mit Tiernamen anzunehmen. Ich erinnere an die *ἄρκτοι* der Artemis (Back, De graec. ceremon. etc. p. 26 ff.) an die *βόες* des Dionysos und die *ἵπποι* der athenischen Jobakchen (Wide, Ath. Mitt. XX, 1894, S. 281) an die lakonischen *πῶλοι* der Demeter (Wide, Lak. Kulte 79[1]; 179), an die *μελίσσαι* derselben Göttin (Cook, Journal of Hell. St. XV, 1895, 14 ff.), an die *μελίσσαι* in Delphi (Pindar, P. 4, 60) und in Ephesus (Gruppe, Hdb. 909[7]) an die *ἔσσηνες* ebenda (Paus. VIII, 13, 1; Etym. magn. s. v.), an die ephesischen *ταῦροι* des Poseidon (Amerias, Ath. Mitt. X, 25s, 425c). Hierher gehören zweifellos auch die *ἀετοί*, *ἱέρακες*, *λέοντες* etc. im Mithraskult (Cumont, TMCM

und König,[1] dieser überträgt es auf seine Ahnen, die anthropomorphen Dämonen und Götter, seine Vor- und Nachbilder, die er im Kult zu verkörpern hat.[2]

Ganz ähnlich wie die heiligen Tiere der Götter, die William Robertson Smith m. W. zuerst als die ursprünglich theriomorphen Inkarnationen der betreffenden Gottheiten erkannt hat, als Rudimente der theriolatrischen Kultstufe in die manistisch-anthropomorphistische Periode hineinragen, so bleiben auch die tierischen Bestandteile,[3] Attribute und Schmuckstücke der Götterbilder als redende Zeugnisse einer überwundenen Vorzeit weiter bestehen. Herakles trägt das Fell des nemeischen Löwen, Argos die Stierhaut, Zeus, Athene, Apollon das Ziegenfell, Dionysos die *νεβρίς*,[4] Hades die magische *κυνή* des leichenfressenden Höllen-

I, 315, Dieterich, Mithrasliturgie p. 150 ff.) die mit dem Pantherfell bekleideten ägyptischen Priester (unten Abb. 30) und die kananäischen Kälabim (Hunde; so W. Robertson Smith; dagegen Hommel GGGAO 91_2, der kalabu = Priester von kalbu = Hund unterscheidet), ferner die römischen „Luperci" des Faunus (Cic. pro coel. 26) und die samnitischen „Hirpi sorani" (Plin. N. H. 7, 19). *Κάρνοι* (Widder) scheinen zum Kult des argivischen Apollon *Καρνεῖος* gehört zu haben (Usener, Rh. Mus. 53, 360 ff.), als *ἔριφος* bezeichnet sich der Dionysosmyste auf den Goldplättchen von Petelia. Kyprische Hierodulen der Aphrodite namens *πελεῖαι* scheinen dem Interpol. Serv. Virg. Aen. 3_{466} bekannt zu sein. *Πελεῖαι* in Dodona sind aus Herodot 2, 54, Sophocl. Trach. 170, Strabo 7, 7, 12, Suidas s. v. *Δοδώνα* zu erschließen. Die asketischen (*ἀνιπτόποδες χαμαιεῦναι*) Hypopheten von Dodona, die schon die Ilias (*Π*, 234) als „*Ἕλλοι*", voll „*Ἕλλοπες*" kennt, halte ich wegen Empedokles fr. 117, Diels FVS² p. 208 „*ἔλλοπος ἰχθυς*", Hesiod sc. 212 *ἔλλοπας ἰχθυς*, Epicharm. bei Athen. VII, 282 d für „Fische". Herodot 8, 38 und Philoch, Fr. H. G. I, 415, 87 erwähnen dieselben „Hellopes" in Euboia. Priester in einem solchen Fischkostüm kommen auf babylonischen Hadesreliefs (Abb. Rev. arch. 1879 pl. XXV), und den sog. „Oannes"darstellungen von Kujundjik (Jeremias ATAO² S. 96 Fig. 32) vor. Vgl. mit diesen das schwarzfigurige, nach Furtwängler, arch. Anz. 1889 p. 51 aus Kyme stammende, altjonische Vasenbild, Röm. Mitt. II 1887 Taf. VIII Nr. 2.

[1] Ich erinnere an die Hermelinverbrämung des Purpurmantels; cf. z. B. Petrus von Aragon Chron. III, 16: „una dalmatica de drap vermeil historiat ab obres de aur et ab fullatges (= picta acu aurea et mustela vel pellitio)". Über die Beziehungen von Wiesel und Hermelin zur Logoslehre vgl. unten Kap. IV.

[2] Siehe oben S. 11_2.

[3] Tiermaske und Fellmantel des Priesters erklären wohl auch zur Genüge die meisten halbtierischen Dämonenbildungen. (Zuerst ausgesprochen von R. Hörnes, Urgesch. der bild. Kunst, Wien 1898, S. 148.) So mag die älteste Kentaurenform mit den menschlichen Vorderbeinen den „*ἵπποι*" des Jobakchenkollegs wohl ziemlich genau entsprechen, während andererseits der auf der oben S. 81_0 zitierten Vase dargestellte Reigen von Männern mit Fischschwänzen an den Hüften nicht sowohl „Tritonen" als vielmehr in erster Linie einen Thiasos von Priestern oder Verehrern einer Fischgottheit im *ἔλλοψ*-Kostüm veranschaulicht.

[4] Die Zerreißung des Hirschkälbchens (das „*νεβρίζειν*") durch die Mainaden in Delphi und die entsprechende Zerreißung des Dionysos Zagreus durch die Titanen

hundes, der babylonische Ḫanni-Oannes Haut und Kopf des heiligen Fisches.[1]

Die veränderte Geistesrichtung des ackerbautreibenden und meerbefahrenden Menschen, dessen Blick immer wieder von der fruchttragenden Erde und der unruhvollen, winddurchfurchten Flut hoffend und fürchtend hinaufschweift zum lachenden oder wetterdrohenden Himmel, zur erntereifenden Sonne, zum Mond, dem Herrn der Monate (*μηνοτύραvος*) und zu den Wege und Zeiten weisenden Gestirnen konnte auch am Inhalt dieser Symbolik nicht spurlos vorübergehen. Die Verklärung jener erst halbtierischen, dann menschlichen, allzumenschlichen Dämonen zu lichten Himmelsgestalten, die Auffahrt der schirmenden Ahnenseelen, der *ἥρωες*, aus chthonischen Tiefen zur glänzenden Sphäre des Himmels und der Gestirne[2] mußte wie bei den Symbolen des Pflanzenkults[3] so auch bei den Rudimenten der Theriolatrie allmählich eine meteorisch-astrale Umdeutung in die Wege leiten.

Die Grundlage dafür scheint zunächst ein sehr naheliegendes, fast kindliches Gleichnis abgegeben zu haben: nämlich die Auffassung des bewölkten Himmels unter dem Bilde eines wolligen Vließes,[4] die noch heute jedem vorschwebt, der von „Schäfchenwolken“ und dergl. spricht, und die wohl auch der Vorstellung des auf dem Weltenbaum im Lichtland Aiaia aufgehängten goldenen Vließes[5] zugrundeliegt. Wie ursprünglich das Bild ist, zeigt die biblische Erzählung vom Tauwunder des

läßt hier besonders deutlich die auch sonst im Opferritus merkbare Identität von Gottheit und Opfertier hervortreten.

[1] Vgl. die „Hellopes-Priester“ oben S. 81 0. Die zahlreichen Darstellungen, die man auf Ea- (nach Hrozny besser Ḫanni-) Oannes bezogen hat, zeigen keineswegs Fischgötter, wie man sie etwa aus der semitischen, indischen und griechischen Kunstmythologie kennt, sondern vielmehr Menschen im Fischkostüm, an Altären opfernd oder sonstige Kulthandlungen vollziehend, also offenbar Priester des Fischgottes. Zur Vorstellung einer solchen Priesterschaft paßt dann ausgezeichnet die Überlieferung des Berossos, die den „Oannes“ zum Lehrer aller Künste und Wissenschaften macht.

[2] Zuletzt hat S. Wide, Archiv f. Rel. Wiss. 1907 S. 260 ff. die Umwandlung chthonischer in uranische Gottheiten mit bezeichnenden Beispielen (s. unten Kap. IV über Hera) belegt.

[3] Siehe oben S. 31 f. und Kap. IV.

[4] Psalm 104 2 in der Fassung der Vulgata „qui extendit coelum sicut pellem“. Der Originaltext hat „jeriah“ Zeltdecke, was nicht unbedingt auf ein Fell gehen muß. Die Verwendung von Fellen zum Zeltbau erklärt jedenfalls Ausdrücke wie Ps. 77, 23 „Si Deus voluerit extendere nubes quasi tentorium suum“ oder Hiob 36, 28 „imbres qui de nubibus fluunt, quae pretexunt cuncta desuper“ 2 Mos. 26, 2—13, dagegen 14.

[5] Über den wolligen Widder (*φριξός*) als Sohn der *νεφέλη* im Argonautenmythos vgl. Gruppe, Hdb. S. 79, 7. Myth. vatic. I, 24 kennt eine „pellis aurea, in qua Juppiter in coelum ascendit“. Dazu vgl. Dicäarch c. 60 über ein Regenzauberfest, bei dem die Bittgänger in Lammsvliese (*κώδια*) gehüllt auf den Pelion hinaufzogen.

Gideon,[1] die aus ihrer theologischen Verhüllung befreit einen unverkennbaren Regenzauber schildert, bei dem das ausgebreitete Wollvließ den Himmel durch magische Bildwirkung mit Wolken überziehen soll. Nach einer ähnlichen Gedankenverbindung bringen nordische Zauberer[2] durch Schwingen und Schütteln eines Fells (bezw. eines Mantels)[3] ein Unwetter hervor. Und nach demselben Ritual zaubern die griechischen Himmelsgötter[4] durch Schwingen oder Schütteln (*πάλλειν*) der Ägis Wolken und böse Wetter hervor; daher — und nicht vom Schwingen der Lanzen — kommt ihnen der Kultname *Πάλλας*.[5]

Ist die Ägis so zum Ritualsymbol, zunächst des bewölkten Himmels geworden, so fehlt nicht mehr viel bis zur Einführung der Sterne, der Sonne und des Mondes. Die Entwicklung scheint davon ausgegangen zu sein, daß das Tierfell — und zwar zunächst weit mehr um seiner apotropäischen Kraft willen, als wegen der Undurchdringlichkeit der Zottenhaut — als ältester Panzer und Schild schon zu einer Zeit diente, wo ein derber Knittel noch die einzige Angriffswaffe war.[6] Aus dieser Urform sind dann die aus Metall und Leder zusammengesetzten Schutzwaffen, der Ägispanzer,[7] den der *χαλκεὺς* Hephaistos bildet und der metallbelegte Turmschild, den der Lederarbeiter Tychios aus Häuten zusammenschustert,[8] hervorgegangen. Auf solchen Schilden und Panzern aber scheint man sehr früh[9] schon wie später auf den

[1] Richter 7,36—40.

[2] Ynglingasaga c. 46, Njalsaga c. 12.

[3] Siehe unten die Erläuterungen zum Text Nr. 33.

[4] Ilias P 593, Virg. Aen. VIII, 354; Sen. Ag. 530; Sil. Ital. 12,719.

[5] Wenn *Πήλευς* tatsächlich dialektische Nebenform zu *Πάλλας* ist (GRUPPE, Hdb. 1142) so ist bei diesem Heros wohl weniger an einen theophoren Eigennamen als an ein Prototyp des regenzaubernden Königs überhaupt zu denken.

[6] Die Bewaffnung des Herakles oder des Orion mit Löwenfell und Keule vertritt noch in hieratischer Versteinerung diese prähistorische Kampfweise.

[7] Ilias *O* 309 „*θοῦρις*“.

[8] Alle die anscheinend so sonderbaren Mythen von „geschmiedeten“ Tierhäuten wie sie von den indischen Ṛhbus und ganz ebenso von den nordischen Zwergen erzählt werden, beziehen sich auf diese kombinierte Leder- und Metallarbeit der Waffenarbeiter. Der Ausdruck „Schmied“, bekanntlich von „schmeidigen“ abzuleiten, dürfte also ursprünglich auf die Lederarbeit zielen; altnordisch wird der Schuster „Schuhschmied“ genannt (GRIMM, Sagen LXXXVIII). Analog erklärt sich, wieso der *χαλκεὺς* Hephästos die lederne *κυνὴ* des Hades schmiedet.

[9] WOLFG. REICHEL, Homer. Waffen[2] S. 11 macht darauf aufmerksam, daß die Schilde der Jäger auf der bekannten mykenischen Dolchklinge mit silbernen Sternen geschmückt zu sein scheinen und vermutet, daß von den zahlreichen goldenen Sternen der Grabfunde die stärkeren, rückwärts mit einem Dorn versehenen, als Schildbeschläge gedient haben.

Metallschilden[1] als apotropäische Zeichen neben der einfachen Schreckfratze oder neben sonstigen tierisch-dämonischen *δείματα φρικτά* auch die dräuenden Scheiben der Sonne und des Mondes,[2]

[1] Siehe unten Kap. III über den „Mägen David", den Achillesschild und den Himmelsschild Alexanders d. Gr.

[2] Der apotropäische Gebrauch der geflügelten Sonnenscheibe ist am bekanntesten aus ägyptischen Denkmälern, wo er durch die Legende des Hor Behudti erklärt wird. (Vgl. Alfr. Wiedemann, Relig. d. alt. Ägypt., Münster 1890, p. 44.) Das Symbol greift früh auf den klassischen Kulturkreis über und ist z. B. auf pompejanischen Häusern nicht selten nachweisbar. Die Deutung des griechischen Gorgonions auf die Mondscheibe ist spätestens von dem Zeitpunkt an gesichert, wo die Schlangen (s. über diese oben S. 78[1] und Kap. IV) zu der Fratze hinzutreten. Sonne und Mond als Schreckdämonen leben in den Todesgöttern Apollon und Artemis fort. Auch daran, daß die Sonne in der Edda und im Märchen ebenso versteinert wie das griechische Gorgonion wäre zu erinnern. Die berühmte Sphinxdarstellung des Blacas'schen Kraters scheint von solchen Vorstellungen eingegeben. Vgl. die jüdischen Vorstellungen im Ps. 91, 5 „Schrecknis der Nacht, Pfeil der fliegt des Tages"; Ps. 121, 6: „Des Tages wird dich die Sonne nicht treffen noch der Mond des Nachts." Griechische Ammen waren ängstlich bemüht, die Säuglinge vor den Strahlen des Mondes zu schützen. (Plut. quaest. conv. IV, 10, 3, 7.) Dieselbe Furcht bei den Brasilindianern bezeugen Spix und Martius, Reise in Brasilien I, 381; III, 1186; bei den Armeniern Abeghian, Armenischer Volksglauben p. 49. Durch die naheliegende, aller Apotropäik zugrunde liegender Gedankenverbindung *„ὅμοιον ὁμοίῳ"* scheinen dann Sonne und Mond selbst als Schilde zu gelten. Ps. 32, 2 „ergreife (Jahve) den kleinen und den großen Schild, schwinge Speer und Axt"; dazu Ps. 84, 12, „denn Sonne und Schild ist Jahve". cf. Ennius bei Varro 7, 73, wo die Sonne als „caeli clipeus" bezeichnet wird. Die Vorstellung ist auch slavisch bezeugt. (Hanusch, Slav. Mythuswissenschaft p. 256.) Besonders unheilvoll wirkt der Anblick einer Sonnenfinsternis. Mon. Iud. II p. 211 No. 729: „Es lehren die Rabbinen, die Sonnenfinsternis ist ein böses Zeichen für die ganze Welt". Mit dem verbreiteten Aberglauben, daß die verfinsterte Sonne die Brunnen vergiftet, (vgl. z. B. E. Krause [Carus Sterne], Trojaburgen, Glogau 1893, S. 236) scheint es zusammenzuhängen, wenn auf einer Vase des Duc de Luynes (Abb. 26 nach Mon. d. I. 1847, t. 39, No. 2), doch offenbar apotropäisch, die zu drei Vierteln verfinsterte Sonne, der Mond, die Sterne und

Figur 26. **Apotropäische Darstellung einer Sonnenfinsternis** auf einer apulischen Vase.

endlich auch blitzende Sterne[1] angebracht zu haben. So wie das Epos schon den alten Panzer des Achilles,[2] den Patroklos zu seinem letzten Waffengang anlegt, mit Sternen schmückt, scheint man dann auch mehrfach die Waffen der Athene, Helm[3] und Fellpanzer[4] mit solchen leuchtenden Schrecksternen geziert zu haben. Der letzten Vollendung dieser kosmischen Symbolik[5] kann allerdings erst weiter unten nachgegangen werden.

Figur 27. **Madonna im Sternenmantel.** Tafelbild von Sano di Pietro im Oratorio di S. Bernardino in Siena.

Diese Übersicht läßt sich nicht besser abschließen, als mit dem Hinweis darauf, daß der Sternenmantel auch in die christliche Ikonographie Eingang gefunden hat: die Himmelskönigin Maria, als Jungfrau und Mutter, als „Stella Maris“, als Tauben- und Mondgöttin, als „Quelle“ und als mystische „Sophia“ die Nachfolgerin der großen Göttin der Semiten, der kleinasiatischen Kybele, der Hera, der Leto und der Athena wird in Verklärungs-, Himmelfahrts-,

das Sonnen- und Quellenroß Pegasus (als Sternbild?) dargestellt sind. Eine originelle, m. E. recht beachtenswerte psychologische Theorie über den Ursprung des Glaubens von der apotropäischen Wirksamkeit der Sonne und des Mondes vertritt Laistner, „Rätsel der Sphinx“, wenn er meint, daß die aufgehende Sonne, ebenso wie z. B. die Hahnkraht, das bekannte Apotropaion der Gespenstergeschichten, den Schläfer einfach aufweckt, und dadurch die Alpen und Nachtmahrten verjagt. Zu dieser Auffassung würde dann der Krater Blacas eine hübsche Illustration bieten.

[1] Gestirne als Schreckbilder sind besonders der babylonischen Überlieferung geläufig. So wird z. B. der Prokyon „Dapinu“ der „Furchtbare“ genannt. Von den Sternbildern des Schützen und des Scorpions heißt es im Gilgamešepos Taf. IX (Keilinschr. Bibl. VI$_2$, S. 205), „deren Schrecklichkeit furchtbar und deren Anblicken Tod ist, ihr fürchterlicher Schreckensglanz wirft Berge hin“. Daß man es nicht unterließ, so verheerende Wirkungen im Kampf gegen die Feinde magisch zur Geltung zu bringen, versteht sich von selbst. (Vgl. den Skorpion als Schildzeichen auf den Münchner Vas.B. Jahn Nr. 330, 538.)

[2] Ilias II, 133, *„δεύτερον αὖ θώρηκα περὶ στήθεσσιν ἐδύνεν ποίκιλον ἀστερόεντα ποδώκεος Αἰακίδαο“*.

[3] Oben S. 77$_5$.

[4] Über eine ähnliche Umdeutung des Dionysischen Pantherfells s. unten Text Nr. 43.

[5] Siehe Kap. III.

Krönungs- und Konversationsbildern sehr häufig,[1] Christus Kosmokrator,[2] der „Sol Invictus“ nicht selten im blauen, goldgestickten Sternenmantel abgebildet.[3] Die mystische Vorstellung vom Gnadenmantel der Himmelsgottheiten und eine ganze Reihe anderer erst zu besprechender Gedankengänge hat dazu geführt, dieses Symbol der Apotheose[4] auch auf die Darstellungen triumphierender Heiliger zu übertragen.[5] Daß endlich die humanistisch gebildeten, von gelehrten Antiquaren beratenen Künstler der Renaissance bei ihren Wiederbelebungen antiker Göttergestalten auch auf das ehrwürdige Attribut des Himmelskleides nicht vergaßen, zeigt der gestirnte Überwurf des schönen mondbekrönten Pan von Signorelli in der Berliner Gallerie, bei dem wohl eine gelehrte mythologische Notiz des Eusebius[6] Pate gestanden ist.

Figur 28.
Pan im Sternenmantel.
Ausschnitt aus dem Tafelbild des Luca Signorelli in Berlin.

[1] Vgl. etwa Abb. 27, phot. Alinari 9387 oder die bekannte Assunta von Cola d'Amatrice in der kapitolinischen Gallerie zu Rom (phot. Anderson 757).

[2] Im blauen Mantel mit goldenen Sternen z. B. auf der berühmten „Pasce oves meas“-Darstellung der Raffaelischen Arazzi.

[3] Manchmal ist der Zusammenhang mit der Lokaltradition antiker Kulte ganz deutlich. So wenn in Sizilien auf dem Monte S. Giuliano, dem alten Eryx, also an der Kultstätte der alten punischen Venus Erycina (cf. עשתרת ארך CIS $1_{140, 135}$, die bab. Ištar von Erech-Uruk-Arku und die Venus *Ἀρχῖτις*, bei Macrob. Sat. I, 21_1 neben Adonis genannt) das Bild der Madonna das ganze Jahr mit sieben Schleiern verhüllt ist und nur am 15. August bei einem großen Prozessionsfest feierlich enthüllt wird (Trede, Das Heidentum in der katholischen Kirche, Gotha 1890, II, 359). Zu den sieben Schleiern vgl. unten Text Nr. 34 die Isis-(*Φύσις*-Ištar) *ἑπτάστολος* der ophitischen Gnostiker. Das Datum des Festes (Mariä Himmelfahrt, vgl. die *ἀναγώγια* der erykinischen Aphrodite, Aelian nat. an. 4_2; var. hist. 1_{15} und die Himmelfahrt der Ištar, Keilinschr. Bibl. VI, 1 p. 171 v. 81 ff.) erklärt sich daraus, daß die Sonne im August in das Sternbild der Jungfrau eintritt (vgl. den sechsten Monat als Ištarmonat bei den Babyloniern IV Rawl. 33a), während andrerseits „15“ als heilige Zahl der Ištar überliefert ist (Kuj. Texts Nr. 170; vgl. Hommel GGGAO 370_1). Das Entschleierungsfest selber wird wohl auf dem Monte S. Giuliano nicht anders verlaufen sein als die von Pitré (Spettacoli e feste, Bibl. trad. popol. Sicil. vol. XII Palermo 1881, p. 361) geschilderte „tirata del velo“ in Trapani. „Questa cerimonia si compie con tutta la possibile pompa e allegrezza. I veli sono sette quanti la tradizione populare ne dà alla „Bella de' sette veli.“ Zur Epiklese „Bella“ vgl. griechisch *Κασσιόπη* oder „*Καλή*“, semitisch „Japho“, Gruppe, Handb. 1346 f.

[4] Siehe unten Kap. III.

[5] Acta SS Febr. I, p. 604E: „a. d. MCDLXX: „apparuit“ (sc. in Malta) „S. Paulus veste stellata, quali depictus visitur in ecclesia Cathedrali“. Dazu vgl. den Hl. Franciscus von Benozzo Gozzoli in S. Maria in Araceli, Abb. unten Kap. III.

[6] Praep. evang. III, 11, 44: „*τοῦ δὲ παντὸς τὸν Πᾶνα σύμβολον ἔθεντο τὰ μὲν*

Nachdem so durch die Fülle der angeführten Denkmäler der tief eingewurzelten, bei der Behandlung von Glaubensurkunden aus naheliegenden Gründen noch verstärkt auftretender Neigung, bildliche Ausdrücke der Überlieferung als leere Redeblüten und dichterische Schnörkel einer frei spielenden Phantasie aufzufassen, ein Riegel vorgeschoben sein dürfte, möge eine Zusammenstellung der Schriftquellen über diesen Gegenstand folgen.

An die Spitze seien wie billig als die bekanntesten einige Gleichnisreden der Bibel gestellt. So heißt es von Jahve im Eingang des 104. Psalms:

„Gehüllt in Licht, wie in ein Kleid[1] (ka-salmah), spreitest du den 1
Himmel aus,[2] wie einen Zeltumhang (ka-jeřīáh).

Oder bei Jesaias:[3] „Der die Himmel ausdehnt wie einen Schleier[4] und 2
sie ausspreitet wie ein Zelt (ō'hel) zum Wohnen."

Noch bezeichnender womöglich heißt es im 126. Psalm:[5]

„Die Himmel sind deiner Hände Werk, sie werden vergehen, du 3

κέρατα σύμβολα δόντες ἡλίου καὶ σελήνης, τὴν δὲ νεβρίδα σύμβολον τῶν κατ' οὐρανὸν ἀστέρων ἢ τῆς τοῦ παντὸς ποικιλίας". cf. Korn. 27 p. 150 OS.

[1] Zum „Lichtkleid" Jahves vgl. unten Text Nr. 35 und 36 den Hermes „*πυρίχλοος*" und das *ἱμάτιον φωτοειδὲς* des Osiris. Ferner Hiob 38, 12 und 14 „Hast Du je dem Frühroth geboten, ... daß es sich darstelle wie ein Gewand?"

[2] Vgl. unten Text Nr. 11 und 12; ferner zur Vorstellung des Zeltes Ps. 18$_{12}$ unten S. 108$_7$, Text Nr. 15 und ausführlich Kap. IV.

[3] 40, 22, vgl. 44, 24 „ich, Jahve, habe alles erschaffen, den Himmel ausgespannt allein" u. s. w.

[4] Hebr. „ka-dôk". Der Ausdruck kommt nur dieses eine Mal vor und bedeutet wörtlich das „Dünne", „Feine". Gesenius: „dünnes feines Gewand"; talm. = dünne Decke über den Augen, Starkrankheit, ein offenbar metaphorischer Gebrauch, der auf eine Grundbedeutung „Schleier" hinzuweisen scheint. Die Übersetzung der LXX „*καμάρα*" (latein. camera; semitisches Lehnwort = Wölbung) geht auf die sicher falsche hebräische lectio facilior „ke-raqîja" (der bekannte Ausdruck für die Himmelsfeste zwischen den Wassern) zurück, hat jedoch für das patristische Weltbild (s. unten Kap. IV) eine gewisse Bedeutung gewonnen. Die überraschende, ganz sinnlose Übersetzung „sicut nihilum" der Vulgata erklärt der hl. Hieronymus selbst (Comm. in Is. Proph. lib. XII, c. 40, 1b, c. XXIV v. 21 ss., Migne Patrol. lat. XXIV c. 409 § 491) unter Berufung auf jüdische Autoritäten (ibid. c. 407 § 409 „Hebraei aiunt etc.") folgendermaßen: „Rursum et in hoc loco *ἡμιχύχλιον* terris imminere coelum et in similitudinem spherae coelum esse contendunt, abutuntur nomine fornicis" (*κάμαρα*, s. oben) „quod scilicet media pars spherae terras operiat, cum in hebraico non fornicem sed «dôc» id est tenuissimum pulverem" (Verwechslung mit dāk = Staub, LXX = *σίελον* = Vulg. = saliva, Aq. = *λεπτὸν βαλλόμενον* im selben Abschnitt Vers 16) „legerimus. Pro quo saliva, quae proicitur in terram et pulveri commiscetur et deperit, ostendit universam corporum magnitudinem pro nihilo esse reputandam."

[5] v. 26, 27. Das Gleichnis findet sich wörtlich wiederholt im NT; Hebr. I, 11$_{12}$.

aber wirst bleiben; sie werden alt werden wie ein Kleid und wie ein Gewand wirst du sie wechseln."

Besonders die Schlußworte weisen deutlich auf das bekannte Ritual der regelmäßig erneuerten Götterkleider[1] hin, ein Gebrauch, der ursprünglich, so lange der Mantel des Idols nur einen Bestandteil der allgemeinen anthropomorphen Gottesidee bildete wie anderes auch, und so lange die symbolische Bekleidung der Manen ebenso naiv vorgenommen wurde wie ihre Speisung oder Salbung oder Schminkung,[2] gewiß nur aus dem Gedanken erwuchs, daß auch das Kleid der Gottheit erneuert werden müsse, sobald es zerschlissen sei. Hier aber vergehen „die Himmel" selbst und müssen im Bild des Gewandes erneuert werden: seit einmal der Mantel der „Himmlischen" seine mystische Bedeutung als Sternenkleid gewonnen hatte,[3] muß eben die regelmäßige Wiederkehr der Peplosfeiern die tiefere Bedeutung angenommen haben, den Fortbestand des Himmels und der Gestirne auf magische Weise für eine weitere Periode zu sichern,[4] ähnlich wie der Brahmane durch das täglich entflammte Frühopferfeuer den Wiederaufgang der Sonne zu bewirken glaubt.[5]

[1] Außer an die trieterisch gewechselten Peplen der Athene Parthenos und der elischen Hera und den *κατ' ἔτος* neugewebten Mantel des amykläischen Apollon oder das alljährlich im Monat Choiak in 24 Stunden verfertigte *φᾶρος αὐθήμερον* des Osiris (Herodot II, 122 p. 10 ed. Wiedemann; cf. Recueuil de travaux relatifs à la philologie egyptienne, Paris 1874 IV, 22; 25) wäre hier vor allem an den noch heute jährlich auf Kosten des Khalifen erneuerten Überzug der Kaʿaba von Mekka mit dem eingestickten Glaubensbekenntnis Mohammeds (vgl. Eugène Damnas et Ausone de Chancel, Itineraire d'une Caravane etc., Paris 1848, p. 127; Vaujany, Le Caire etc. p. 344 f.; zuerst in einem arabischen Ms. der Nationalbibliothek in Paris vom Jahre 1137 — s. Giraud, Origines de la soie p. 67 — erwähnt) zu erinnern. Diese altheidnische Sitte, die Wellhausen, Reste arab. Heidentums[2], Berlin 1897 p. 73 als Reminiszenz an ein altes Zeltheiligtum zu erklären versucht, geht vielmehr auf die erst durch den Islam verwischte Auffassung der Kaʿaba-*Χααβοῦ-Χουβὰρ-Χαβὰρ-Ḳαβὲρ*-Quba etc. als persönliche weibliche Gottheit zurück (vgl. die Zeugnisse bei Blochet, Le culte d'Aphrodite-Anahita chez les arabes du paganisme, Revue de linguistique XXXIV, 1902 S. 5 ff.; dazu Oehler, Corp. haeres. vol. II, 3 p. 633). Ich hoffe in einem besonderen Aufsatz im dritten Heft des „Philologus" für 1908 die Identität dieser eigentümlichen Baithyllgöttin mit der kleinasiatischen Kybele zu erweisen.

[2] Das erste Geschäft der römischen Censoren war die vertragsmäßige Sicherstellung der regelmäßigen Schminkung der Götterbilder mit Zinnober, cf. Plin. N.H. XXXIII, 111 ff. Serv. Virg. Ecl. VI, 22, X, 27.

[3] Siehe unten Kap. III.

[4] Siehe unten Kap. III über die mystische Erneuerung der Schöpfung durch das Himmelskleid.

[5] Vgl. Ṣatap Brahmana II, 3, 1, 5: „Indem er morgens vor Sonnenaufgang opfert, bringt er ihn (sc. die Sonne) zum Geborenwerden; zum Glanz werdend geht er leuchtend auf. In Wahrheit würde er nicht aufgehen, wenn er ihm nicht diese Gabe darbrächte."

Man erkennt sehr deutlich die erreichte Entwicklungsstufe religiöser Auffassung daran, daß der Psalm die überkommene magische Vorstellung ins mythische wendet, indem er Jahve selbst, nicht etwa seine Bekenner, das göttliche Gewand erneuern läßt.

Wie tief die Vorstellung vom Himmelsmantel in der jüdischen Weltanschauung Wurzel geschlagen hatte, zeigt der Umstand, daß das Bild nicht nur in den verschiedensten Schichten des biblischen Schrifttums vorkommt, sondern auch darüber hinaus in der späteren Literatur des Judentums häufig nachzuweisen ist.

So bezeichnet noch Philon von Alexandria ganz ständig den Kosmos als „Kleid“ und „buntes Gewebe“. Ohne irgend welche Vollständigkeit anzustreben, seien hier aufs Geratewohl drei Stellen herausgegriffen: De somniis I, 35[1] heißt es:

. . . „*τὸ παμποίκιλον ὕφασμα τουτονὶ τὸν κόσμον*“

ebenda I, 36[2] wieder:

. . . *τὸ τοῦ θεοῦ καλὸν ποίκιλμα ὅδε ὁ κόσμος* . . .

Am deutlichsten spricht sich der Gedanke an jener Stelle[3] aus, wo es heißt:

ἐνδύεται δὲ ὁ μὲν πρεσβύτατος τοῦ ὄντος λόγος ὡς ἐσθῆτα τὸν κόσμον, γῆν γὰρ καί ἀέρα καὶ πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ τὰ ἐκ τούτων ἐπαμπίσχεται.[4]

Von den zahlreichen, hebräisch überlieferten rabbinischen Glossen zu den oben angeführten Bibelstellen kommen vor allem jene in Betracht,[5] wo sieben Himmel namentlich aufgezählt werden: der siebente, äußerste tritt unter der vielsagenden Bezeichnung „Wijlōn“ (וִילוֹן latein. velum = Vorhang) auf. Es heißt von ihm „er geht hinein (= zieht sich zurück)[6] frühmorgens und kommt heraus am Abend —“ ein Bild, das sich nur auf das abendliche Hervortreten und morgendliche Verschwinden des gestirnten Himmels beziehen kann und mit der Vorstellung von einem aufgerollten Vorhang sehr gut zusammengeht. Man erinnert sich unmittelbar an das schöne Gleichnis Jes. 34, 4[7] wo der Himmel wie eine Schriftrolle zusammengewickelt wird.

---

[1] Philonis opp. ed. Wendland vol. II, p. 249.

[2] ibid. p. 250.

[3] *περὶ φυγάδων* ibid. p. 562, 23. Vgl. zu diesen Stellen oben S. 25[4].

[4] Zum zweiten Teil des Zitats vgl. unten Kap. III.

[5] z. B. R. Simon ben Lakiš (III. Jahrh. n. Chr.) Mon. Iud. pars. II (Talmudica) 1. Bd., 1. Heft, S. 6, Z. 15, dazu vgl. ibid. p. 193 Nr. 684 (Chagiga XIIb), R. Jehudah (Sohâr zu Dt. XXXII) ibid. p. 194 Nr. 685 und R. Meir (Aboth di R. Nathan XXXVII) ibid. Nr. 686.

[6] Scil. in das Innere des Himmels (babyl. „kirib šamē“).

[7] „Der Himmel rollt sich wie ein Buch zusammen“; Apoc. Joh. 6, 14: „Wie ein zugerolltes Buch verschwand der Himmel“. Dazu vgl. nach einer recht plausiblen Ver-

Daß diese jüdischen Spekulationen, wahrscheinlich auf dem Umweg über die antiochenische Exegetenschule, in die christliche kosmologische Literatur Eingang fanden, beweist die sonderbare, in ca. 40 Handschriften erhaltene, in barbarischem Latein abgefaßte und ohne jeden Grund dem hl. Hieronymus zugeschriebene Übersetzung der verlorenen griechischen Weltbeschreibung des „Istriers Ethicus“,[1] einer ziemlich wüsten Kompilation, die fast mit den Worten des Rejš Lakiš jenen nach Art eines Schleiers um die andern Himmelssphären gebreiteten Himmel „velum“ erwähnt:[2]
8 „Coelum dicit aeriā massā similitudinem fieri super ea parte qua terra quo mare statutum fuerat, cum sole et luna, astris et sideribus ac stellis, discursiones suffusiones atque certa indicia et in similitudinem pellium extensum aequae membranae suppositum quasi velum, velandamque ornaturam supernorum civium ... Asserit eum (caelum) esse sub aliis sex qui sursum sunt[3] mirabiliores atque speciosiores, ubi sunt caelicoli collocati; quos firmamentum appellavit etc.“

---

mutung Birts vielleicht Euripides fr. 508 N. — Berach. 58 C heißt es: „Wijlōn rollt sich auf, und bewirkt, daß das Licht des Rakîa — also Sonne und Mond, die „luminaria“ oder *φῶτα* — sichtbar wird“. Das bezieht sich natürlich auf das Verblassen der Sterne beim Aufgang der großen Lichter — denn die Fixsterne haben mit dem Rakîa nichts zu tun. Diese Stelle hat Aug. Wünsche (Ex oriente lux II, 119) zu der Meinung verführt, daß das Himmelsvelum morgens erscheint und abends verschwindet. Aber das gibt gar keinen Sinn, denn der blaue Himmel des Tages verschwindet nicht am Abend, ebensowenig wie der „Wolkenhimmel“, an den schon wegen der Regelmäßigkeit des Vorgangs nicht zu denken ist. Vielmehr liegt tatsächlich die Vorstellung zugrunde, daß sich Sonne, Mond und Planeten hinter bzw. über dem durchsichtigen Schleier der Fixsternsphäre bewegen.

[1] Über das Werkchen, dessen Abfassungszeit früher um 375 n. Chr. angesetzt wurde, das jedoch kaum vor dem 7. Jahrhundert entstanden ist vgl. Gronovius im Anhang zu seiner Pomponius Mela-Edition; ferner die Ausgabe von Wuttke in München 1854 und die ältere mit ausführlichen Erläuterungen versehene von d' Avezac (Ethicus et les ouvrages cosmographiques intitulés de ce nom, Mémoires de l'Academie des Inscriptions et belles léttres, Ser. 1, tom. 2, pp. 231—316, Paris 1852). Lelewel, Geographie du moyen age, epilogue § „les Ethicus“. K. A. F. Pertz, De Cosm. Aethici, Berlin 1853; Walckenaer in der Biographie Universelle und Charles Müller in der „Nouvelle Biographie Generale“. Zuletzt Beazley, The dawn of modern geography, London 1897 S. 355 ff.; das Weltsystem des Ehicus ist im allgemeinen das eigentümliche, unten Kap. IV zu besprechende der syrischen Kirchenväter.

[2] § 1, p. 234 d'Avezac.

[3] S. oben S. 90$_0$. Diese sonderbare, dem Ptolemäischen Sphärensystem ganz entgegengesetzte Anordnung — die Fixsternsphäre zu unterst! — die man gern für ein Mißverständnis halten möchte, wird als alt und ursprünglich durch den Vergleich der zitierten Talmudstellen mit einem Fragment des Anaximandros (Diels FVS [2], S. 15 Z. 41) erwiesen, wo es heißt *„ἀνωτάτω μέν πάντων τὸν ἥλιον τετάχθαι, μετ' αὐτὸν δὲ τὴν σελήνην, ὑπὸ δε' αὐτοὺς τὰ ἀπλανῆ τῶν ἄστρων καί τοὺς πλανήτας.“* Ob schon die Babylonier

Dagegen ist es mir nicht gelungen, näheres über die Beschaffenheit und den Wortlaut eines von Letronne[1] zitierten „fragment inédit sur le ciel, la lune, le temps et les jours“[2] zu erfahren, das nach den nicht sehr vertrauenerweckenden Anführungen des Genannten, den Himmel

---

eine derartige Anordnung getroffen haben, läßt sich bis jetzt m. W. aus den Keilinschriften nicht erkennen. Wohl aber kehrt die gleiche Anschauung ständig bei den Persern wieder, von denen, wie ich unten Kap. IV und V zu zeigen hoffe, die jonischen Griechen ihre Kosmologie überkommen haben; so wenn im Rashnu-Yasht 12 oder im Fargard 7, 52 die Stationen auf der Himmelsreise der Seele in folgender Weise aufgezählt werden: Hara-berezaiti (Weltenberg), Sterne, Mond, Sonne, Garôdemâna (anfangsloses, unendliches Licht = αἰθὴρ = Empyreum). Noch deutlicher drücken sich die Pehlvitexte aus: vgl. z. B. Saddar 87, 11 SBE XXIV, p. 352, wo die Reise durch die Station des Feuers (den φραγμὸς τοῦ πυρός der Ophiten cf. Orig c. Cels. VI, 31, Anz, Urspr. d. Gnostiz. p. 37, der noch bei Dante Purg. XXVII vorkommt) hindurch, über Sterne, Mond und Sonne ins Garôdemâna führt. — („The soul passes over the Cinvadbridge, when on the fourth night it arrives from the world at the Cinvadbridge. First it goes to the abode of fire, afterwards one step reaches to the star station, the second step reaches to the moon station, the third step to the sun station and with the fourth step it reaches the Cinvadbridge“). Dazu Minokhird VII, 8 f SBE XXIV p. 29 „Heaven is first from the star station unto the moon station, second from the moon station to the sun and third from the sun station to Garodmano“; ibid. V, 12 werden diese drei Stufen, entsprechend der Vorstellung von den nach Verdienst abgestuften Graden der Seligkeit als „Ort der guten Gedanken“ (= Sternensphäre) „Ort der guten Worte“ (= Mondsphäre) „Ort der guten Werke“ (= Sonnensphäre) bezeichnet. Endlich Dadistân-i-Dinik SBE XVIII S. 76 „they (the souls) step forth up to the stars, or to the moon, or to the sun station or to endless light“ (je nach Verdienst nämlich). Vgl. Arda Virâf Namâk VII ff., a. a. O. p. 157. „J put the first footstep to the star track, the place, where good thoughts are received . . the second footstep to Hûkht of the moon track, the place where good words find hospitality . . the third footstep on Huvarsht (the sun track) where good deeds are received; there is the radiance, which they call the highest of the highest. The fourth step reaches into Garodman“. Es ist, nebenbei bemerkt, ganz klar, daß dieses System drei Himmel, nicht sieben voraussetzt (bekanntlich gab es auch dreistufige Ziqqurâti) und älter ist als jenes entwickeltere, das die Kenntnis der planetarischen Umlaufszeiten voraussetzt.

[1] Oeuvres choisies ser. II, tom. I, p. 307 (Opinions cosmographiques des pères de l'église).

[2] Letronne zitiert, wahrscheinlich ex citato in höchst sonderbarer Weise „Cod. Bibl. Reg. n. 854, f. 193 r°“. Die modernen Opuszahlen der Reginensis in der Vaticana reichen gar nicht so weit; die auch zu Letronnes Zeit längst außer Gebrauch gesetzten Montfaucon'schen Indices führen unter 854 tatsächlich ein Werkchen verwandten Inhalts (cod. cart. s. XVI „Jehan Thibaut, declaration des planètes et mansions de la lune“) an, das aber nur 15 Folien und auf diesen nichts annähernd mit dem Zitat übereinstimmendes enthält. Sollte Mr. Letronne in aller Herzenseinfalt einen lateinischen Schmöker abgeschrieben haben, in dem die Pariser National-Bibliothek noch als Bibliothèque „Royale“ (Regia?) zitiert war? Tatsächlich enthält nämlich die Nationalbibliothek, ancien fond grec Nr. 854

unter Berufung auf Daniel (?!) und Jesaias als „une peau étendue sur l'univers en forme de voûte“ beschreiben soll. Schon aus diesen Angaben scheint wenigstens der unmittelbar aus der Bibel abgeleitete und demnach von der talmudischen Überlieferung selbst unabhängige Charakter der Quelle ziemlich deutlich hervorzugehen.

Die Siebenzahl der Himmel,[1] in die das talmudische „wijlon“ eingereiht wird, bietet einen deutlichen Hinweis auf die babylonischen Quellen dieser Scholien, die natürlich keineswegs etwa allein aus den höchst verschwommenen biblischen Andeutungen über eine Mehrzahl von Himmeln geflossen sein können.

Tatsächlich ist die Vorstellung vom himmlischen Sternenmantel nicht nur durch die oben[2] besprochenen Götterbilder und den weiter unten zu besprechenden Marduksmythus, sondern auch keilinschriftlich durch die ausdrückliche Erwähnung des Himmelskleides, babylonisch „AN-MA = nalbaš šamē“[3] für Babylon gesichert.

Dazu kommt noch die allerdings nicht über jeden Zweifel erhabene Lesung „Bíl tarsi nalbaš samí„ = „Bel breitet das Gewand des Himmels aus“[4] für den Eponymnamen Bíl tarsi-AN-MA, die geradezu wie eine keilschriftliche Erläuterung zu den hellenistisch-römischen Darstellungen des Coelus-Ὕψιστος-Baal Šamen[5] aussieht und schon dadurch Vertrauen einflößt, mit der Variante „Bíl tarsi-AN“ = Bel breitet den Himmel aus.[6]

Eine Übersetzung dieser babylonischen Bezeichnung des semitischen Himmelsgottes muß der m. W. im Original nicht erhaltene syro-

---

eine „anonymi cosmographia“! Ich erwähne die Sache, weil hier vielleicht eine Spur zu einer Handschrift des verschollenen griechischen Ethicus führt.

[1] Zur Geschichte dieser Vorstellung im Orient vgl. die übersichtliche Darstellung von Charles in der Einleitung zu Morfill, The book of the Secrets of Henoch, Oxford 1896, p. XXX ff. Die Spuren der oben S. 91$_0$ besprochenen ursprünglichen Dreizahl hat m. W. zuerst Bousset, Arch. für Rel.Wiss. 1901 S. 235 hervorgehoben.

[2] Vgl. S. 60 f. Abb. 6 und 7.

[3] Rawlinson, Cuneiform inscriptions of Western Asia II, 47, 34—35 e f. Ich verdanke den Hinweis auf diese Stelle der Güte Prof. P. Jensen's.

[4] P. Jensen, Kosmologie der Babylonier, Straßburg 1890, S. 19. Vgl. Delitzsch, Lesestücke[2] S. 89 Nr. 114. Schrader, Keilinschr. Bibl. S. 206 Anm. 2. Prof. Fr. Hommel macht mich freundlichst aufmerksam, daß erstens besser zu übersetzen wäre „Bel ist die Ausbreitung des Himmelskleides“ was gut zu der Epiklese *Βὴλ Ἀστροχίτων*, Text Nr. 12 passen würde, zweitens aber auch noch die Möglichkeit zu erwägen sei, daß das erste Ideogramm EN nicht = Belu, sondern = adi („bis“) gelesen werden könnte. Dann würde der Name etwa „Bis zur Ausbreitung des Himmels(kleides) hin“ bedeuten und die Analogie mit Fig. 14 wegfallen.

[5] Siehe oben Abb. 13.

[6] Zu diesen allgemeinen Ausdrücken vgl. Jes. 44, 24 oder 45, 12 (o. S. 87$_3$).

phönizische, bei Nonnos[1] in griechischer Übersetzung vorliegende Kultname *Βὴλ Ἀστροχίτων* („*Αἰθὴρ ποίκιλος, Ἀστροχίτων δὲ φατίζεσαι*“) mit der dazugehörigen kosmologischen Erläuterung „*ἐννύχιοι γὰρ οὐρανὸν ἀστερόεντες ἐπαυγάζουσιν χιτῶνες*“ sein. Die Beschreibung des Kultbildes „*ποίκιλον εἶμα φέρων τύπον αἴθερος εἴκονα κόσμου*“ stimmt vollständig mit den oben (Fig. 6 und 7) abgebildeten babylonischen Typen überein.

Auch im Avesta, dessen Abhängigkeit von altbabylonischen Lehren, wenigstens für alles kosmologische immer deutlicher hervortritt[2] wird das Bild vom mystischen Sternenmantel weitläufig ausgeführt.

„Also spricht Ahura Maçda zu Spitama Zarathustra:[3] Mir helfen sie, die furchtbaren Fravashis[4] der Gerechten.[5] Durch ihre Herrlichkeit und ihren Strahlenglanz[6] erhalte ich in Ordnung, o Zarathustra, diesen

---

[1] Dion. XL, 407 ff.

[2] Schon das Altertum scheint ein deutliches Bewußtsein dieses Sachverhaltes gehabt zu haben. So läßt u. a. Ammianus Marcellinus XXIII, 6, 32 den Zoroaster «multa ex Chaldaeorum arcanis» zur alten Lehre der Magier hinzufügen. Die letzte quellenmäßige Darstellung dieser Verhältnisse bei Hommel GGGAO p. 200 ff. Auch hier wird das neuentdeckte Archiv von Boghazkiöj wohl das bisher bekanntgewordene Material noch bedeutend vermehren.

[3] Le Zend Avesta comm. par James Darmesteter, Annales du musée Guimet vol. 22, p. 506 f. (Yasht 13, 1).

[4] Rhode, Psyche 4, I, 6. Anm. stellt mit Recht die persischen Fravashis als „Bildseelen“ zu den griechischen *εἴδωλα*, zum römischen „genius“ und zum ägyptischen „Ka“. Hier jedoch, wo sie wie die sternbewegenden *ἄγγελοι* des Kosmas Indicopleustes (vgl. dazu die für den astralen Hintergrund der persischen, nachmals auch ins Judentum übergegangenen Angelologie so wichtige Stelle bei Nikomachus, Theologumena arithm. S. 43 f., wo er berichtet, daß „Ostanes“ und „Zoroaster“ die himmlischen Sphären *ἀγέλας* nennen: „*ἃς ἀγέλους καὶ τὰ αὐτὰ καλοῦσιν ἐν τοῖς ἱεροῖς λόγοις κατὰ παρέμπτωσιν δὲ τοῦ γάμμα ἐφθαρμένως ἀγγέλους· διὸ καὶ τοὺς καθ' ἑκάστην τούτων τῶν ἀγγέλων ἐξάρχοντας ἀστέρας καὶ δαίμονας ὁμοίως ἀγγέλους καὶ ἀρχαγγέλους προσαγορεύεσθαι*; über *ἄγγελος* als eranisch-skythisches Lehnwort vgl. Hommel GGGAO 212$_4$, 228$_1$), den Himmelsgott in der Verwaltung der Sternenwelt unterstützen, scheint die verbreitete Auffassung der *ψυχὴ* als Windseele (vgl. das deutsche „Geist“, hebr. ruaḥ, nephesch, babyl. utukku etc. s. unten Kap. IV) zugrunde zu liegen. Denn noch bei Anaximander (Diels, FVS^2 p. 16, Z. 471) und Anaxagoras (ibid. p. 302, Z. 2) bewegen kosmische Wirbelstürme (s. Schultz, Altjonische Mystik 164, 16) die Gestirne. Ich bespreche die Vorstellung nur deshalb so ausführlich, weil nirgends die animistischen Wurzeln der Vorstellungen von den Sterngöttern so deutlich sichtbar geblieben sind, wie eben bei den persischen Fravashis.

[5] Die Fravashis der Bösen sind im Gegensatz zu den im Himmel weilenden Verklärten chthonische Dämonen der Unterwelt geworden und daher hier ausdrücklich ausgeschaltet.

[6] „Hvâreno“ vgl. oben S. 28$_2$ über nimbus-*δόξα*-Kabod-Schechina.

Himmel da heroben, der leuchtend, weithin sichtbar die Erde überragt und einhüllt[1] — einem Haus vergleichbar[2] aufgerichtet in der Ausdehnung des Raums, befestigt an seinen fernen Enden,[3] aus Diamant[4] geformt, (Licht) ausstrahlend über die drei Drittel[5] der Erde, den sterngestickten Mantel, gewoben von den Himmlischen,[6] den Maçda anlegt, er und Mithra[7] und Speñtā Armaiti[8] und dessen Enden[9] keiner erschaut."

Hier taucht dann auch in einem Hymnus an die dionysische Gottheit Haoma[10] ein zweites verwandtes Kultsymbol — ein sterngestickter Gürtel des Himmels[11] — auf: „Heil Dir, Haoma, der

[1] Vgl. Vendidad, Fargard 5, 25.

[2] Siehe oben Text Nr. 1, besonders aber Nr. 2. Dazu Ps. 18_{12}, unten S. 108_7 und die ausführlichen Erläuterungen über das Himmelszelt unten Kap. IV.

[3] Vgl. Mon. Iud. II p. 192_{32} Nr. 682: „Die Haken des Himmels sind im Gewässer des Ozeans befestigt". Die Rolle dieser Haken beim Zeltbau ergibt sich aus 2 Moses 26, 6 und 11.

[4] Darmesteter a. a. O. Note 9 hält nach Analogie von Yašna XXXII, 7 (Note 27) auch die Übersetzung „Stahl" für möglich. Man erinnert sich an den von manchen vermuteten Zusammenhang der „sidera caeli" mit *σίδηρος* „Eisen". Einen eisernen Himmel kennt jedenfalls die ägyptische Kosmologie (Deveria, Melanges d'arch. egypt. et assyr. I, 9) vielleicht auch die babylonische, jedenfalls die Odyssee (*ο* 329, *ϱ* 565 „*σιδήρεος οὐρανὸς*". Vgl. dagegen *γ* 2 „*πολυχάλκον*", während die Ilias ausnahmslos (*E* 504, *P* 425 dazu Pind. *P* 10, 27, *N* 6, 3) vom ehernen Himmel spricht. Als „Glesisberg" kennen nordische Überlieferungen den Himmel, aus Eis (*κρυσταλλοειδῆ* Diels FVS² p. 19, Z. 38) besteht der Himmel bei Anaximenes, aus „Hagel" bezw. gefrorenem Wasser bei den Rabbinen (Mon. Iud. II p. 184 Nr. 658) aus verfestigter Luft (*ἐξ ἀέρος συμπαγέντος κρυσταλλοειδῶς*; vielleicht ebenso bei Anaximenes) bei Empedokles (Diels FVS² p. 153, 37; p. 161, 40). bei Hiob 37, 18 ist der Himmel „fest wie ein gegossener Spiegel".

[5] Vgl. oben S. 23_5 über die „tria themata mundi". Auch das päpstliche Triregnum gehört in denselben Vorstellungskreis.

[6] Siehe unten Kap. III. Darmesteter „faîte dans le ciel"; doch ist wohl auch hier wie der Übersetzer n. 79 zu einer Parallelstelle andeutet, vielleicht besser „fait par les esprits çelestes" (mînôyân tâshît) zu lesen, da der Himmel doch nicht gut im Himmel verfertigt worden sein kann.

[7] Siehe oben Abb. 8 und 9.

[8] Griech. *Σοφία*, eine der sechs Amesha Speñtas; die persische Himmelskönigin, ursprünglich eine Erd- und Fruchtbarkeitsgöttin, vgl. Cumont, TMCM I, p. 138 u. 4.

[9] Vgl. Hiob 38, 12, 13 „Säume der Erde". Babyl. „Enden des Himmels und der Erde", Jensen Kosm. 256, 2.

[10] Yašna 9, 25, Annales du Musée Guimet vol. 21, p. 94; über Haoma vgl. Spiegel, Eranische Altertumskunde II, 114 ff.; de Harlez, Avesta p. CVIII; Darmesteter, Le Zend Avesta t. I, p. 79 und passim.

[11] Vgl. oben S. 23_2 über das kosmische Balteum des römischen Kaisers mit den 72 Granatapfelschellen. Ob der Zaubergürtel der Aphrodite Urania und der syrischen Göttin (Lucian, Dea Syr. 32) hierher gehört, wage ich nicht zu entscheiden.

Du durch Deine Kraft allein vermagst, was Du willst. Heil Dir, der Du nur rechte Worte kündest, Dir selbst offenbart:[1] denn Maçda hat Dir den uralten sternengeschmückten Gürtel gebracht, gefertigt von den Himmlischen,[2] den wahren Glauben der Verehrung des Maçda."

Das Symbol, das hier hymnisch gebraucht wird, erscheint dann in mythischem Zusammenhang in einer alten im Dadistan-i-Dinik[3] erhaltenen Überlieferung: „Als (Ahriman) auf die Schöpfung[4] eindrang, stürzte sich die Schar der Dämonen und Peris auf die Erde und erfüllten den Luftraum bis zur Sphäre der Sterne:[5] da sahen sie die Fülle der Lichter und den großen Parvand, den Gürtel[6] aller guten 17
Wünsche, den hohen Strahlenkranz des reinen Glaubens, der alle Zweifel löst,[7] weithin leuchtend und strahlend, wie geschrieben steht im Avesta (mânsar): Das sterngeschmückte „Evanghin", 18
der Gürtel, von den Himmlischen verfertigt, das gute Gesetz der Maçdäer.

Diese ganz merkwürdige Symbolisierung des ewigen „Gesetzes" durch das Bild eines rings um den Himmel gelegten, sternbesäten Gürtels — eine Vorstellung, die gewiß nicht so alltäglich genannt werden kann, daß man die Übereinstimmung auf einen Zufall schieben dürfte — kehrt überraschenderweise fast mit denselben Worten in einem dunklen, bisher unerklärten Fragment des Empedokles[8] wieder, das Diels in folgender Weise übersetzt:

„Doch das allgemeine Gesetz ist lang und breit ausgespannt 19
durch den weithin herrschenden Feueräther und den unermeßlichen Himmelsglanz."

Die Übertragung dieses eigenartigen Bildes kann auf zweifache Art erklärt werden: entweder schöpft Empedokles aus dem Symbolvorrat

---

[1] Siehe unten Kap. III über den Zusammenhang zwischen diesen Kosmossymbolen und der göttlichen Offenbarung.

[2] Siehe oben Anm. 4.

[3] XXXIX, 11.

[4] Vgl. dazu Plutarch de Is. et Os. 47 über die Zerstörung des Welteis durch die *ὑπὸ τοῦ Ἀρειμανίου γενόμενοι* und das Eindringen der Übel in die Welt.

[5] Also nach persischer Anschauung (oben S. 90$_3$) bis zur untersten Sphäre.

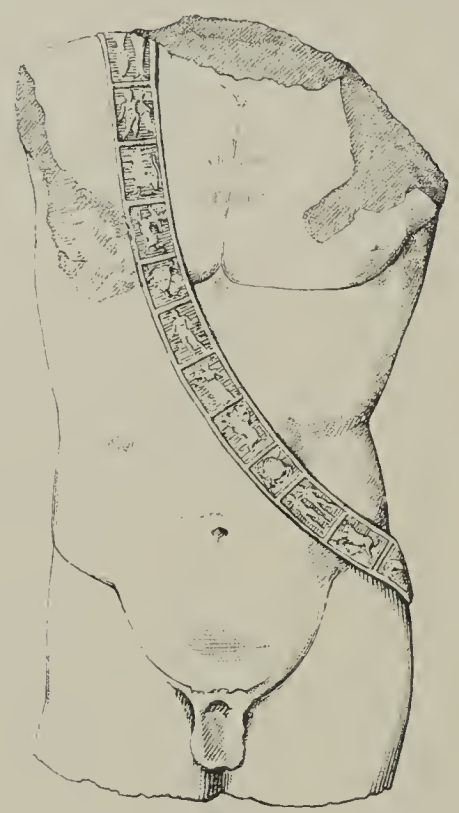
[6] Darmesteter bemerkt a. a. O. Nr. 79 zur Vorstellung des „Parvand": „les étoiles sont içi les pierreries d'une immense ceinture jetée autour du monde etc."

[7] Siehe oben Anm. 1.

[8] Diels FVS^2 p. 213, Z. 17:

„ἀλλὰ τὸ μὲν πάντων νόμιμον διά τ' εὐρυμέδοντος
αἰθέρος ἠνεκέως τέταται διά τ' ἀπλέτου αὐγῆς".

einer orphischen Schrift — das wäre, wie ich weiter unten zu zeigen hoffe, der gewöhnliche Weg, auf dem eranische Anschauungen durch Vermittlung der kleinasiatischen Jonier in die griechische Mystik eingedrungen sind — oder aber er kennt das Kultsymbol des Himmelsgürtels als ἐπόπτης heimischer δεικνύμενα aus eigener Anschauung, seine mystische Bedeutung vom Anhören des zugehörigen ἱερὸς λόγος bei irgend einer festlichen θεωρία.



Figur 29. **Der mystische Himmelsgürtel auf der vatikanischen Replik des sog. „Apollon mit der Gans".**

Beide Möglichkeiten sind denkbar. Denn einerseits hat derselbe, vielleicht aus Kleinasien eingewanderte Lichtgott, in dessen Tempelschatz Euripides den oben besprochenen Sternenmantel bewundern konnte, nach dem Zeugnis einer von der landläufigen Kunstmythologie m. W. ganz übersehenen vatikanischen Replik[1] des bekannten „Apollon mit der Gans" tatsächlich auch den kosmischen Gürtel mit den eingestickten zwölf Tierkreiszeichen getragen,[2] andrerseits aber hat Platon die gleiche Vorstellung nachweisbar aus einer litterarischen Quelle geschöpft, die dem Empedokles gewiß ebensogut zugänglich gewesen sein kann.

Die fragliche Stelle findet sich in der Schilderung jener berühmten Himmelsreise des scheintoten Pamphyliers Er im zehnten Buche des platonischen Staates[3] und lautet wie folgt:

---

[1] Museo Chiaramonti Nr. 590. Amelung, Vatic. Sculpt. Taf. 76. Vgl. oben Fig. 29 nach Raoul Rochette, Monuments inédits pl. 46. In der Beschreibung Amelungs ist das wichtige ikonographische Detail des Zodiakalgürtels versehentlich weggeblieben. Ich habe mich vor dem Original überzeugt, daß es sich nicht etwa um eine willkürliche Ergänzung handelt. Das Stück ist unberührt.

[2] Wenn der Gürtel des Dionysosmysten in dem orphischen „Hierozosticon" (Abel fr. orph. 152, 4 s. unten S. 107 4) und der Gürtel des jüdischen Hochpriesters bei Josephus (antiqq. III 7 7 „ζωνὴ περιοδεύσασα ὠκεανὸν σημαίνει") auf den Okeanos gedeutet wird, so hat man darunter vielleicht wie bei dem ὠγηνός des Kap. III zu besprechenden Pherekydeischen Himmelsmantel das himmlische Randmeer zu verstehen. Dann würde auch in diesen Fällen die gleiche Symbolik vorliegen.

[3] Plato Res Publ. X, 616 C.

. . . „καὶ ἀφικνεῖσθαι . . ὅθεν καθορᾶν ἄνωθεν διὰ παντὸς τοῦ οὐρανοῦ καὶ γῆς τεταμένον φῶς, εὐθὺ οἷον κίονα, μάλιστα τῇ ἴριδι προσφερῆ, λαμπρότερον δὲ καὶ καθαρώτερον. εἰς ὃ ἀφικέσθαι, προελθόντας ἡμερίαν ὁδὸν καὶ ἰδεῖν αὐτόθι κατὰ μέσον τὸ φῶς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ τὰ ἄκρα αὐτοῦ τῶν δεσμῶν τεταμένα. εἶναι γὰρ τοῦτο τὸ φῶς ξύνδεσμον τοῦ οὐρανοῦ, οἷον τὰ ὑποζώματα τῶν τριήρων οὕτω πᾶσαν ξυνέχον τὴν περιφοράν.“

. . . und man käme an einen Ort, von wo man herabsähe auf ein von oben her mitten durch den ganzen Himmel und die Erde ausgespanntes Licht, das ragend wie eine Säule, am meisten dem Regenbogen gleiche, nur glänzender und reiner sei. Daselbst angelangt, seien sie eine weitere Tagesreise vorgedrungen und hätten dort, mitten durch das Licht vom Himmel herab, die Enden seiner Bande ausgespannt gesehen. Es sei nämlich dieses (letztere) Licht das Reifband des Himmels, welches ähnlich wie ein Plankengürtel bei dreibordigen Schiffen seinen ganzen Umfang zusammenhalte.

Schon die Alten waren sich über die eranische Färbung dieses apokalyptischen Berichtes ganz klar, wenn auch die naive Identifikation des „Er“ mit dem persischen Religionsstifter Zoroast-er[1] nur als ein sehr primitiver Versuch betrachtet werden kann, dieses Bewußtsein zu einem litterargeschichtlichen Ausdruck zu bringen.

Seit mehr als einem Jahrzehnt hat jedoch die orientalistische Forschung[2] — selbstverständlich ohne daß die zünftigen Platoausleger davon Notiz genommen hätten — das wirkliche Vorbild dieser platonischen Jenseitsreise in dem armenischen, offenbar von den kleinasiatischen Griechen rationalistisch als Wiederbelebung eines Scheintoten um-

---

[1] So der Epikuräer Kolotes bei Clem. Alex. Strom. V, 14, 710 f. P. Dagegen nennt der Platoniker Kronios den Er nur einen Schüler des Zoroaster. Cf. Proclos. comm. in Plat. Rem. Publ. ed. Schöll in Anecd. varia Graec. Lat. II, 59 f. „*Ζωροάστρης ὁ Ἀρμενίου Πάμφυλος τάδε λέγει*“ *κτλ.*

[2] H. Gelzer, Zur armenischen Götterlehre, Sitz.-Ber. der königl. sächs. Gesellsch. d. Wiss. phil.-hist. Kl. 1896, 125 ff. J. Marquard, ZDMG XLIX. p. 658 ff. *Ἠρὸς τοῦ Ἀρμενίου τὸ γένος Παμφύλου* ist Arā, der Sohn Arām's, den Semiramis (= Ištar als Taubengöttin, vgl. Gruppe, Handb. 1345 1) nach seinem Tode wieder aus der Unterwelt heraufgeleitet. Der Mythus muß eine Spielart der in ganz Vorderasien verbreiteten Tamuzlegende gewesen sein. Bücher mit den Erlebnissen des Tamuz — offenbar apokalyptische Jenseitsschilderungen — aber werden nicht nur die Nabateer (vgl. über diese Schrift Quatremère im JA 1835, 227) besessen haben. — Vorher hatte Blochet schon den „Er“ als Eponym zu „Erān“ gestellt. Den eranischen Charakter der Vision haben Cumont TMCM I, 39 und Bousset, Arch. für Rel.-Wiss. 1901 S. 251 betont.

gedeuteten Mythus von der Unterweltsfahrt Arās, des Sohnes Arāms wieder aufgefunden.

Nichts natürlicher, als daß sich nun auch für alle Einzelheiten der mystischen Vision selbst die orientalischen Vorbilder nachweisen lassen. Wie die Jenseitswiesen[1] und der dreigeteilte Weg,[2] wie der Thron der Ananke über den Sphären,[3] die Spindel (*ἄτρακτος*), die ineinandergeschachtelten Wirtelringe (*σφόνδυλα*)[4] und die oben angeführte Lichtsäule[5] ist auch der unmittelbar danach beschriebene himmelumfassende Lichtgürtel in morgenländischer Überlieferung zu belegen.

Pater Kugler,[6] der verdiente Erforscher der babylonischen Himmelskunde, hat den zuerst bei Jensen[7] besprochenen Ausdruck „rikis šamê“ „Band oder Fuge des Himmels“, ohne die oben zusammengestellten persischen bezw. griechischen Texte und Denkmäler zu kennen, auf die besonders in südlichen Breiten prachtvoll funkelnde, ideographisch als TAB = usamu = „Pracht“ oder „Schmuck“[8] bezeichnete Milchstraße gedeutet. Und tatsächlich erscheint die *γαλαξία* bei Theophrast[9] als Reif mit dem die Hemisphären des Himmels zusammengeschmiedet sind. „Wie die irdischen Metallkünstler kugelförmige Gebilde nur durch Aneinanderfügung von Halbkugeln herstellen können, so setzte man auch bei Bel, dem Weltenschöpfer, das gleiche Verfahren voraus“, bemerkt dazu der gelehrte Interpret. Durch einen merkwürdigen Zufall ist nun

---

[1] Vgl. Yasht 22 und 23_{53-56}, wo die Seele in der dritten Nacht nach dem Verscheiden des Frommen auf Wiesen im duftenden Südwind wandelt.

[2] Vgl. die manichäische Lehre vom dreigeteilten Weg nach dem Fihrist bei Flügel Mani p. 101; dazu das orphische Y als Unterweltssymbol.

[3] cf. Logia Chaldaica ed. Jackson Zoroaster 251 ff. *„μήτε κάτω νεύσῃς κρημνὸς κατὰ γῆς ὑπόκειται ἑπταπόρου οὔρων κατὰ βαθμίδος, ἣν ὑπὸ δείνης Ἀνάγκης θρόνος ἐστίν“.*

[4] „gazalah“ = Spindel wird die Sonne im arabischen genannt (Vollers, Arch. f. Rel.-Wiss. 1906, S. 178) wozu die Darstellungen des Delphinreiters (Melikertes) mit der Spindel, der spinnende kleinasiatische Herakles(-Sandan) und der thrakische *Ζεὺς Ἠλακατᾶος* zu vergleichen sind. Den babylonischen Ausdruck „pulukku des Himmels und der Erde“ erklärt Jensen, Kosmologie S. 162 durch den Hinweis auf assyr. pilakku und palagdu (= *palaktu) = Spindel und das verwandte arabische Wort für „Himmelskreis“.

[5] Zur platonischen Lichtsäule vergleiche die manichäische Lehre, wonach sich die Seelen beim *στύλος φωτὸς* (cf. Photius, Bibl. CLXXIX), im Fihrist (Flügel 9, 131, 228, 233) „Säule der Morgenröte“ genannt, versammeln. S. auch Kap. IV über die *„στύλοι οὐρανοῦ“* im allgemeinen.

[6] Stimmen aus Maria Laach 1904, 4. Heft, S. 446 ff.

[7] Babylonische Mythen u. Epen, Keilinschr. Bibl. Bd. 6, S. 468.

[8] Das würde natürlich ausgezeichnet zur Vorstellung eines edelsteinbesetzten Gürtels (oben S. 95_6) passen.

[9] Siehe Macrob. Comm. Somn. Scip. I, 15_4, p. 534 Eyssenhardt: „Th. lacteum dixit esse compagem, qua de duobus hemisphaeriis caeli sphära solidata est.“

tatsächlich bei Heron von Alexandria[1] Zeichnung und Anweisung zur Herstellung eines sehr merkwürdigen Kosmosmodells aus dünnen gläsernen Halbkugelschalen erhalten geblieben, sodaß KUGLERS Erklärung im allgemeinen glänzend bestätigt erscheint. Nur daß das „Band des Himmels" nicht auf die Milchstraße wie bei Theophrast, sondern nach dem übereinstimmenden Zeugnis der Denkmäler[2] auf die Ekliptik[3] bezogen werden muß. Daß aber der platonische „*ξύνδεσμος οὐρανοῦ*" tatsächlich nichts anderes ist, als der babylonische „rikis šamē"[4] scheint mir ebenso einleuchtend, als die Identität des durch den Himmelsäther hin ausgespannten „Gesetzes" bei Empedokles mit dem sterngestickten Evanghin oder Parvand der Parsen, dem „guten Gesetz der Maçdäer". Dazu kommt noch, daß der Mythus vom gesprengten Weltei ebenfalls einen gemeinsamen Bestandteil der orphischen[5] und der maçdäischen[6] Kosmogonie darstellt, sodaß man höchstwahrscheinlich anzunehmen hat, die beiden getrennten Hälften des Himmelseies seien nachmals durch den *ἀῤῥηκτὸς δεσμὸς*, von dem oben die Rede war, aneinandergefügt worden. Die nachfolgende abstrakt-religiöse Deutung auf das eherne Weltgesetz wäre ganz persisch gedacht.[7] Platons Vorlage frei-

[1] Opp. ed. W. SCHMIDT, Leipzig, 1899, I, p. 212.

[2] Zu Figur 28 oben vgl. noch die Darstellung der Hemisphären mit dem schräg umgelegten Zodiakusgürtel oben Fig. 1 und 2 oder CUMONT TMCM I p. 89 Fig. 2 (Himmelsglobus von Arolsen).

[3] JENSEN (a. a. O.) hebt den unverkennbaren Parallellismus hervor zwischen rikiš šamē und šupuk šamē = „Aufschüttung des Himmels". Letzteren Ausdruck aber hat H. WINCKLER GJ II, 279 in einer für mich wenigstens überzeugenden Weise auf den „Dammweg des Himmels", über den hin die Planetengötter das himmlische Meer durchwandeln, also auf den Tierkreis gedeutet. Dazu kommt noch, daß Dúr-an-ki = „Band des Himmels und der Erde" als Beiname des berühmten Beltempels E-kur und der Šamaštempel in Sippar und Larsa überliefert ist (HOMMEL GGGAO 118_5, 351_2). „Haus der Milchstraße" kann nie der Name eines solchen Stufentempels gewesen sein; dagegen bleibt man ganz im Kreis der bekannten Vorstellungen von der Darstellung der Planetenbahnen durch die Stufen der Tempeltürme wenn man eine solche „Aufschüttung des Himmels" zugleich als Symbol der Planetenbahn, des Tierkreises im Bild eines himmlischen Bandes auffaßt. Jedenfalls stehen nur Milchstraße und Zodiakus zur Wahl. Denn bei Macrob. Somn. Scip. a. a. O. wird ausdrücklich betont, daß nur Milchstraße und Zodiakus eine gewisse Breite besitzen, alle andern zehn Himmelskreise aber ideale Linien sind.

[4] Als Bindeglied muß wohl auch hier eine orphische Vorstellung — vielleicht die goldene *σειρά* — gedient haben.

[5] ABEL, fr. orph. 48 und 53. Siehe unten Kap. IV die Abb. des aus dem Urei geborenen Phanes.

[6] Plutarch, De Iside et Osiride 47.

[7] Siehe unten Kap. IV über die Umdeutung des Mondgottes zu einem allgemeinen Zeitprinzip, oben S. 91_0 über die moralische Auslegung der Himmelssphären und endlich LOUIS H. GRAY im Archiv f. Rel.-Wiss. 1904, p. 345 ff. über die allmähliche Umbildung

lich schöpft die Erklärung dieses zusammenhaltenden Gürtels aus einem anderen, gerade für kosmologische Betrachtungen ebenso naheliegenden Gleichnis, dem des Schiffsbaus; aber auch das kann, nach allem was über die Bedeutung des Schiffssymbols gerade für das orientalische Weltbild bekannt ist,[1] durchaus dem Original angehören, zumal die halbkugelförmigen, aus Herodot[2] und den Kujundjikreliefs[3] bekannten Frachtschiffe, mit denen die Babylonier ihre Ströme befuhren, der Form nach von einer halben Eierschale gar nicht verschieden sind.

Die Vorstellung vom Himmelsmantel selbst, zu der wir nach dieser Abschweifung zurückkehren, läßt sich endlich auch in den heiligen Schriften der Inder[4] nachweisen; nur daß entsprechend der auch sonst schon beobachteten[5] spärlicheren Durchdringung der vedischen Hymnen mit den Elementen vorderasiatischer Astralmystik auf die Sternenmusterung des Weltenkleides — wenigstens in den mir bekannt gewordenen Stellen[6] — kein Gewicht gelegt zu sein scheint. So heißt es von Varuna:[7] „Ich herrsche über das oberste Reich, über des Himmels Hülle.“[8] Oder anderswo:[9] „Varuna deckt wie ein Mantel die Welt, er mißt die uranfängliche Stätte aus, durch Stützen scheidet er die Himmel.“ Ferner ist mehrfach[10] von Varunas goldenem Gewand die Rede. Endlich

der altarischen Naturgottheiten zu moralischen Abstraktionen, wie sie in den überlieferten Namen der sieben Ameshaspeñtas vorliegen.

[1] cf. Diodor II, 29.

[2] I, 194.

[3] Abb. bei Maspero, Hist. anc. des peuples d'Orient I, 542.

[4] Ich habe vorzüglich Oldenberg, Religion der Vedas, die ausführlichere Stellensammlung in dem älteren Handbuch von Abel Bergaigne, La religion vedique, besonders aber das reiche Material in desselben Forschers Aufsatz „La rhetorique vedique“ in den Memoires de la societé de linguistique IV, 131 zu Rate gezogen.

[5] Vgl. dazu etwa H. R. Hoisington, The oriental astronomer, Jafna, 1848 über die geringe wissenschaftliche Durchbildung der indischen Astrologie.

[6] Nicht hierher gehört die von Marie Gothein anhangsweise herangezogene Stelle aus Porphyrius *περὶ στυγὸς* bei Stob. Ecl. I, 1, 56, wo der Gnostiker Bardesanes nach angeblichen Mitteilungen indischer Gesandter von einem mannweiblichen indischen Riesenidol erzählt, auf dessen Körperteilen Sonne, Mond, Himmel und Erde, Berge und Meere, Pflanzen und Tiere eingegraben gewesen seien und das Gott seinem Sohn (!) vor der Weltschöpfung als *θεατὸν παράδειγμα* gegeben habe. Diese Geschichte ist vielmehr — ganz abgesehen von dem fabelhaften Charakter und den christlichen Elementen dieses Berichtes — mit Allegorien vom Typus des orphischen *σῶμα Διὸς* (Abel, fr. 123, p. 202) oder der oben besprochenen sternleibigen Nu-it der Ägypter zu vergleichen.

[7] Ṛgveda IV, 42, 1.

[8] Siehe oben Text Nr. 7 über den siebenten Himmel „wijlon“.

[9] Ṛgveda VIII, 41, 7—10.

[10] Ṛgveda I, 25, 13 u. a.

findet sich wiederholt[1] jenes bezeichnende, den Wechsel von Tag und Nacht verbildlichende Gleichnis von Varuna „der wechselnd die hellen 24
und die dunklen Gewänder anlegt".

Daneben ist auch vom kosmischen Mantel des Rauschtrankgottes Soma die Rede, ganz entsprechend den eranischen Vorstellungen vom Himmelsgürtel des Haoma.

Man liest:[2] „Soma hat ein dreifaches Gewand, sowie seine 25
Erscheinungsformen den drei Welten entsprechen". Sein Kleid „berührt 26
den Himmel".[3] „Er nimmt zur Gewandung den Himmel 27
selbst"[4] oder „die vier Kardinalpunkte"[5] oder endlich „die Wolke".[6] Ein- 28 29
mal ist von einem Gewand die Rede, das die Nacht webt,[7] aber 30 31
Agni wieder auftrennt.[8]

Im ganzen also Vorstellungen, die ungefähr auf der Entwicklungsstufe der germanischen Anschauungen vom fliegenden, luftblauen[9] 32
Mantel des Himmelsgottes stehen geblieben sind. Ähnlich wie bei dem tyrischen „Astrochiton" hat sich mindestens bei den südgermanischen Stämmen eine eigene Epiklese aus diesem Bild entwickelt. Wenigstens lebt noch heute im thüringischen Volksglauben der Anführer der wilden Jagd, der alte Sturmgott Wotan unter dem Namen „Hakelberend" = 33
Mantelträger[10] fort. Zweifellos hängt dieser sturmgepeitschte Mantel des nächtlichen Jägers mit einem urtümlichen Zauberritual, bei dem mit der charakteristischen Vertauschung des „post hoc" und „propter hoc" durch Schwingen eines Mantels[11] Wetter und Wind gemacht wurde, ebenso eng zusammen wie der breitrandige Schlapphut des göttlichen Wanderers[12] mit dem zauberischen Hütchen,[13] das noch späte volkstümliche Redens-

---

[1] Ṛgv. VII, 87, 6; X, 123, 7 etc.
[2] Ṛgv. IX, 108, 12.
[3] Ṛgv. IX, 86, 14.
[4] Ṛgv. IX, 69, 5.
[5] Ṛgv. IX, 69, 1.
[6] Ṛgv. IX, 83, 5 cf. 71, 1.
[7] Ṛgv. I, 115, 4.
[8] Ṛgv. IV, 13, 4. Die Deutung liegt sehr nahe; am ehesten ist das Verschwinden des Sternenhimmels bei Sonnenaufgang gemeint (vgl. unten Kap. III über das Penelopemotiv). Siehe aber unten S. 108 f. über das Zerreißen des Himmelskleides im Gewitter.
[9] Grimnismǫl, Prosaeinleitung.
[10] Grimm, Deutsche Mythologie[4] 873.
[11] Siehe unten Anm. 13 und oben S. 83[2].
[12] „Sidhöttr" (Breithut) nennt ihn die Saemundar Edda.
[13] Nach Olaus Magnus III, 13 konnte König Erich von Schweden den Wind mit seinem Hute lenken. Die Sage (Grimm, Deutsche Sagen I, 100) kennt einen Geist „Hütchen", offenbar eine mit dem Namen „Hakelberend" auf einer Stufe stehende

arten abwechselnd mit dem Mäntelchen „nach dem Winde hängen“. Ein letztes Nachbild dieses entraffenden Sturm- und Wolkenmantels hat die deutsche Volksphantasie in dem magischen Zaubermantel des Doktor Faustus geschaffen.

Daß eine im Orient so allgemein verbreitete Vorstellung auch in die spätantiken synkretistischen Glaubenslehren Eingang gefunden haben muß, steht von vornherein zu erwarten. Tatsächlich denken sich auch z. B. die Naassener, deren merkwürdige Vorstellungen durch eine bei Hippolytus[1] erhaltene Predigt bekannt sind, die den Osiris suchende
34 Isis mit sieben Schleiern oder Gewändern (*στολαὶ*) bekleidet, als *Ἶσις ἑπτάστολος*, weil auch die Natur (*Φύσις*) wie mit sieben ätherischen Gewändern von den sieben Planetenhimmeln[2] umgeben ist.
35 Osiris selbst trägt nach Plutarch,[3] der die Mysterienkulte in jener Ge-

Epiklese des Sturmdämons. Losgelöst von der zauberischen Beziehung auf das Wetter zeigt den Hut Wodans die in Schönau im Lausitzischen nachlebende Bezeichnung des wilden Jägers als „Blauhütchen“, die zu dem blauen Mantel Odins in Grimnismol zu stellen wäre. Zu Wodans „Hütchen“ scheint der geflügelte Windhut des Hermes ein klassisches Gegenstück zu bieten. Im Märchen wäre das Wunschhütlein des Fortunatus zu vergleichen.

[1] Refutatio haeres. 5, 7, 142 der Ausg. Duncker-Schneidewin. Ich gebe den Text nach der Rezension von Reitzenstein, Poimandres S. 86 f: *„τὰ Ἴσιδος ἔχουσιν μυστήρια . τὰ δ' εἰσὶν οὐκ ἄλλο τι ἢ ἡρπασμένον καὶ ζητουμένον ὑπὸ τῆς ἑπταστόλου καὶ μελανείμονος αἰδοῖον Ὁσίριδος . Ὁσίριν δὲ λέγουσιν ὕδωρ . ἡ δὲ Φύσις ἑπτάστολος περὶ αὐτὴν ἔχουσα καὶ ἐστολισμένη ἑπτὰ στόλους αἰθερίους — τοὺς πλάνητας καὶ ἀστέρας οὕτω προσαγορεύουσιν ἀλληγοροῦντες καὶ αἰθερίους ⟨στολὰς τὰς ζώνας* wohl unnötig Reitzenstein⟩ *καλοῦντες.“*

[2] Vgl. oben S. 86[3] über die sizilianische Madonna, genannt die „Bella de' sette veli“ auf dem Monte S. Giuliano, dem alten Eryx. Durch dieses vereinzelte Überbleibsel vom Kult der Venus Erycina ist der semitische Ursprung der Göttin mit den sieben Schleiern wohl sichergestellt.

[3] de Isid. et Os. 51, wo Osiris ein als *φλογοειδὲς*, ibid. 78 aber als *φωτοειδὲς* bezeichnetes Gewand trägt. Nur anhangsweise verzeichne ich eine — wie Prof. Alfred Wiedemann mich zu belehren die Güte hatte — möglicherweise auf den Gott Ptah von Memphis zu beziehende, jedoch weder durch die Denkmäler bestätigte, noch in ihrer Motivierung mit ägyptischen Anschauungen übereinstimmende Notiz des Euseb (Praep. Ev. III, 11[46]): *αὐτοῦ δὲ τοῦ Κόσμου τὸ δείκελον τοιόνδε ἀνέπλασαν* (sc. *οἱ Αἰγύπτιοι*)· *ἀνθρωποειδές ἐστιν ἄγαλμα τοὺς μὲν πόδας συμβεβηκότας ἔχον ἄνωθεν δὲ μέχρι ποδῶν ποίκιλον ἱμάτιον περιβεβλημένον . . διὰ τὴν τῶν ἄστρων ποικίλην φύσιν.* Es wäre nur zu erwägen, ob nicht diese zur nationalen ägyptischen Kunstmythologie so schlecht passende Notiz vielleicht auf den gnostischen *ΑΙΩΝ* zu beziehen ist, dessen Geburtsfest in Alexandria nachweislich von einer nicht näher bekannten Kultgenossenschaft gefeiert wurde (siehe unten Kap. III). Wenn der Syrer Euseb in seiner Muttersprache dachte, dann hieß der Gott *ΑΙΩΝ* für ihn ʿOlām. Das kann aber mit *Κόσμος* = Welt genau so gut übersetzt werden, wie mit *ΑΙΩΝ* = Ewigkeit. Vgl. jedenfalls unten Text Nr. 38 und Kap. III.

stalt vor Augen hatte, die sie in hellenistischer Zeit angenommen hatten, ein Feuer- bezw. Lichtkleid.

Auch die magischen Hymnen der ägyptischen Zauberbücher rufen 36
ihren Weltenschöpfer als Herrn des feurigen Mantels „*Πυρίχλονε*,“[1] oder in mystischer Kürze als „Mantelträger“ „*χλαμυδηφορε*“[2] an.

Da die Vorstellung altägyptischen Anschauungen fremd geblieben zu sein scheint,[3] wird man ihr Eindringen am ehesten auf persische und jüdische[4] Einflüsse zurückzuführen haben.

Auch bei den christlichen Ägyptern spielt übrigens das Himmelskleid eine nicht unbedeutende Rolle. Ich komme weiter unten[5] auf die mystischen Lehren der koptischen Gnostiker über das „Kleid der Herrlichkeit“ zurück, das der Erlöser bei seiner ersten Herabkunft an der Grenze des Kosmos — also dort wo der Sternenhimmel die Welt zu umschließen scheint[6] — zurücklassen mußte und das er bei der Himmelfahrt wieder anlegte. Auch das gnostische „Königsgewand des himmlischen Bräutigams“ wird noch eingehender zu besprechen sein. Daß die beiden Symbole sich decken und tatsächlich kosmisch zu fassen sind, ergibt sich vor allem aus jener wunderbaren Stelle der Valentinianischen Pistis Sophia,[7] wo Christus zu seinen Jüngern spricht: „Es geschah, als die Sonne in der Gegend des Ostens aufging, 37
daß ein großer Lichtstrom herabfloß auf das, was mein Gewand war, dasselbe das ich im vierundzwanzigsten Mysterium zurückließ, wie ich Euch sagte,“ u. s. f.

---

[1] Papyr. Paris. v. 588 bei Dieterich Abraxas S. 49.

[2] Papyr. Lond. v. 414 ff. ed. Wessely in den Denkschriften der Wiener Akad. d. Wiss. 1888.

[3] Ich würde diese Behauptung nicht wagen, wenn mich nicht auch Prof. Alfred Wiedemann, an den ich mich nach langem vergeblichen Suchen gewendet habe, wiederholt versichert hätte, daß er sich an eine derartige Stelle in den Texten, wenn sie ihm je untergekommen wäre, gewiß erinnern würde und daß die Vorstellung überhaupt in die üblichen ägyptischen Gedankenkreise nicht recht hineinpasse. Tatsächlich scheint die althergebrachte Nu-it mit dem nackten sternenbedeckten Leib die längste Zeit dem Eindringen der Vorstellung vom Himmelsmantel im Wege gestanden zu sein. Dagegen s. oben Abb. 17 und 18 und unten Kap. III über das vermutlich aus den Mithrasmysterien in das Einweihungsritual des Isisdienstes eingedrungene Sakrament der himmlischen Kleider.

[4] Siehe oben Text Nr. 1—7.

[5] Siehe Kap. III.

[6] Diesmal ist also das ptolemäische System vorausgesetzt.

[7] Amélineau, „Pistis Sophia“ de Valentin, traduit du copte en français, Paris, 1895. C. Schmidt, Gnostische Schriften in koptischer Sprache hg. aus dem Codex Brucianus, Leipzig 1892, S. 432 und 346 f.; Mead, Fragmente eines untergegangenen Glaubens, S. 376.

Übrigens hat auch die christliche Orthodoxie der ersten Jahrhunderte dieses mystische Gleichnis ihrerseits auszuspinnen nicht verschmäht. So findet sich bei dem Syrer Eusebius von Cäsarea[1] eine mystische Schilderung der Weltschöpfung, die in gar keiner Beziehung zum kanonischen Text der Bibel[2] steht, als deren Vorlage sich vielmehr eine syrische Überlieferung durch die charakteristische Bezeichnung des Herrgotts als *βασιλεὺς τῶν ὅλων* = syrisch „Markol“[3] oder „Mar'olam“[4] mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit erschließen läßt. Von diesem „Herrn des Alls und der Ewigkeit“, dem „Wagenlenker des Kosmos“
38 heißt es dort: „*τὸν συμπάντα οὐρανὸν οἷον μέγαν πέπλον παντοιοῖς γραφῆς κάλλεσιν ἐστεφάνωσε*“.

Es müßte sehr sonderbar hergegangen sein, wenn eine Vorstellung, die in einem geschlossenen Kreis um Hellas herum, in Italien und Sizilien, in Karthago und im hellenistischen Ägypten, an der phönizischen Küste und im syrischen Hinterland, im Zweistromland, in Persien und Indien wie bei den nordischen Barbaren überall heimisch war, und deren sichtbare Verkörperung so früh neben dem Nabel der hellenischen Welt, in Delphi Fuß gefaßt hatte, im griechischen Schrifttum keine sichtbaren Spuren hinterlassen hätte.

Tatsächlich fließt auch die mystische Überlieferung über den Himmelsmantel gerade in griechischer Sprache reicher und stetiger durch alle Zeiten als sonst irgendwo. Noch vor kurzem wäre freilich die Versuchung nahe gelegen, alle einschlägigen Erwähnungen in die nachklassische Periode zusammenzudrängen. Manch einer wäre geneigt gewesen, die orphischen Überlieferungen, die in ihrer jetzt vorliegenden Gestalt allerdings erst spät aufgezeichnet worden sein können, auch dem Ursprung nach in die gleiche Zeit zu versetzen, wie die verwandten Gedanken der Neuplatoniker;[5] noch Dieterich wollte ja die Pherekydeischen Fragmente über die Weltenwebe[6] als Fälschung[7] eben jenes Kreises gnostischer Mystiker behandeln, in deren Schriften eingeschlossen und versteinert, wie die Mücke im Bernstein, sie sich bis unlängst noch

---

[1] De Laud. Const. VI, 728 ed. Heinichen p. 430.

[2] Siehe dagegen unten Kap. III die Zusammenstellung apokrypher Traditionen dieser Art („maasseh bereschith“) bei den Rabbinen.

[3] Vgl. die Palmyrenische Inschrift bei Lidzbarsky, Ephem. Inscr. Semit. I, 258; II 297; cf. Julian or. IV, 5, p. 203 Hertlein: „*ὁ βασιλεὺς τῶν ὅλων Ἥλιος*“.

[4] Über Mar'olam = *Αἰών* s. unten Kap. III.

[5] Porphyr. de antro nymph. 14, 1; Procl. in Plat. Tim. V, 307 D, Damaskios II, 1, 200, 19/20 Ruelle etc.; vgl. unten Kap. III.

[6] Siehe unten Kap. III.

[7] Vgl. Dieterich, Abraxas S. 130 f. u. 1.

dem Blick des Forschers darboten. Daran denkt wohl niemand mehr.[1] Neuere Funde, wie jene Goldplättchen mit orphischen Inschriften aus Unteritalien und das unschätzbare Papyrusfragment mit dem Originaltext des Pherekydes haben nun selbst die vorsichtigsten und besonnensten Forscher[2] geneigter gemacht, eine weit in die griechische Urzeit zurückreichende,[3] an der Oberfläche griechischen Geisteslebens bald mehr, bald weniger merkbare mystische Unterströmung anzunehmen, die wohl dem Urgrund griechischen Geistes so wenig fremd ist wie dem irgend eines anderen Volkes, aber doch ihre mächtigsten Zuflüsse zu verschiedenen Zeiten aus der Kultur des Ostens empfing.

So liegt heute auch nicht mehr die leiseste Nötigung vor, an späten Synkretismus zu denken, wenn orphische Fragmente[4] unter den Urprinzipien auch das „strahlende Kleid“ „*τὸν ἀργῆτα χιτῶνα*“[5] aufzählen oder 39
vom Sternenkleid der Nacht,[6] — also wohl jener schon in der ältesten 40
orphischen Theogenie als ungeborenes Urwesen angesehenen kosmischen Göttin — und der Mondgöttin *Μήνη Ἀστροχίτων*[7] sprechen. 41

---

[1] Vgl. jetzt z. B. GRUPPE, Griech. Myth. u. Rel.-Gesch. München 1906, p. 427 n. 1.

[2] Siehe z. B. GOMPERZ, Griechische Denker² I, S. 73 ff.

[3] Vgl. DIELS, Archiv f. Gesch. d. Phil. II, 91.

[4] ABEL, Nr. 48 (Damascius de primis principiis p. 308 R).

[5] Meist (z. B. bei FRANZ LUKAS, Die Grundbegriffe in den Kosmogonien der alten Völker, Leipzig 1893, S. 179) fälschlich als „Urnebel“ oder „Wolke“ im Sinne der alten Wettermythologie gedeutet. Vgl. dagegen das Lichtgewand Jahves, oben Text Nr. 1 und die apokryphe Schöpfungslegende des R. Samuel ben Nachman. Mon. Iud. II p. 186, Nr. 666, s. unten Kap. III.

[6] Orph. Argon. v. 513 „*Νὺξ ἀστροχίτων*“ vgl. oben den indischen Text Nr. 30. Vgl. Äschyl. Prom. 24 „*νύξ ποικιλείμων*“. Vgl. die arabischen Redensarten vom „Kleid der Nacht“ bei GOLDZIEHER, Der Mythus bei den Hebräern, Leipzig 1876, S. 221 ff.

[7] ibid. v. 1028. Vgl. dazu oben S. 59₆ die „Königsgewänder“ des babylonischen Mondgottes Sin. Die Bezeichnung der Mondgöttin mit dem nur in einer ganz bestimmten Schicht griechischer Mythographie — außer bei den Sophisten noch bei Pythagoräern (Jamblich v. Pyth. 84, Diog. Laert. S. 34), in ägyptischen Zauberbüchern (Parthey, Abh. d. Berliner Akad. d. Wiss. 1865, S. 150 V. 22, Papyrus London. 121, 823 Par. Zauberpap. Wessely, Denkschr. d. Wiener Akad. d. Wiss. 1888, XXXVI, 32, 23) und in orphisch beeinflußten Dichtungen wie Eurip. fr. 1009 N² (*Μήνη γλαυκῶπις*), oder Nonn. Dion. 44, 218 — erhaltenen Namen *Μήνη* weist allein schon der Vorstellung ein hohes Alter an, da *Μήνη* zu *Μὴν* wie lateinisch Luna zu Lunus, Jana zu Janus zu stellen ist, und zwar nicht als Götterpaar, sondern mit Rücksicht auf die uralte orientalische Vorstellung von der Zwiegeschlechtigkeit des Mondes (s. unten Kap. IV). Die im gemeingriechischen Kult durch weniger durchsichtige Namen (*Σελήνη*, *Ἄρτεμις*, *Διόνυσος* etc.) früh verdrängte und zu einem profanen Apellativum herabgesunkene Bezeichnung ist nur in der Bauernreligion von Phrygien (Attis-*Μὴν*) und bei dem Konservatismus der Mystiker als Göttername im Gebrauch geblieben. Eine ähnliche Entwicklung ist z. B.

Ägyptischer Einfluß[1] könnte allenfalls bei den Vorschriften der späten orphischen *ἱεροστολικὰ καὶ καταζωστικὰ*[2] für das Kostüm des Dionysus bzw. des den Gott agierenden Priesters angenommen werden, wenn man die dort gegebene mystische Beschreibung und Deutung des Pantherfells als

42

δέρμα πολυστίκτου θηρὸς κατὰ δεξιὸν ὦμον
ἄστρων δαιδαλέων μίμημ' ἱεροῦ τε πόλοιο

Figur 30.
Statue eines ägyptischen Priesters im gestirnten Pantherfell.
Holzfigur im Museum von Turin.

mit dem gestirnten Pantherfell der bekannten ägyptischen Priesterstatue im Museum zu Turin[3] vergleicht. Da jedoch — nach einer freundlichen Mitteilung Prof. Wiedemanns — die ägyptischen Texte selbst keinerlei Andeutung dafür geben, daß die „rosettenartigen Flecke" (Wiedemann) des Pantherfells von den Trägern selbst kosmisch verstanden worden seien, und da die astrale Deutung der Orphiker ebensowohl früh und unmittelbar an das alte dionysische Symbol des gefleckten Pantherfelles selbst,[4] wie zur hellenistischen Zeit an die fertig vorgefundene sternförmige Stilisierung ägyptischer Künstler anknüpfen konnte, wird man auch hier lieber an eine ähnliche selbständige Entwicklung des Symbols denken, wie sie oben für die sternengeschmückte Aegis der Athene nachgewiesen werden konnte.

---

bei *Γαῖα, Χθὼν, Χθονία* und *Οὐρανὸς*, die durch Hera, Demeter und Zeus verdrängt wurden, zu beobachten.

[1] Über ägyptisches in der Orpheotelestik vgl. die bekannte Herodotstelle (II, 81).

[2] Macrob. Saturn. I, 18, 22, Abel. fr. 152, 4. Die Herkunft des Fragments aus den bei Suidas erwähnten „*ἰ* u. *κ*" (Kleiderordnungen für orphische Mysten, vgl. den Anfangsvers „*ταῦτα τε πάντα τελεῖν ἱερῇ σκευῇ πυκάσαντα*" *κτλ.*; zu vergleichen etwa mit der 2 Mos. 28 erhaltenen jüdischen Kleiderordnung) hat Lobeck Aglaophamus I, 371 ff. nachgewiesen. Eine Altersbestimmung — des Inhalts, nicht der Aufzeichnungsform — ist derzeit unmöglich.

[3] Abb. 30 nach Maspero, Histoire ancienne des peuples d'orient vol. I, p. 55. Bei Maspero findet sich auch im Text die durch den Augenschein fast zwingend nahe gelegte, von Wiedemann (brieflich) allerdings bezweifelte Deutung der Fellflecken dieses Kostüms auf die Sterne: „Les mouchetures étaient taillées de manière à simuler des étoiles à cinq branches". Zum fünfstrahligen Stern vgl. oben S. 69₁.

[4] Ganz ähnliche Deutungen knüpfen sich an den Schweif des der Hera geheiligten Pfauen (Münzen von Samos, Head, Hist. numm. 517; dazu Menod. bei Athen. XIV, 70, 655 a, Varro r. 7, 36; Münzen von Argos bei Hitzig-Blümner, Paus. Münztypen II, 20 zu Paus. II, 17, 6) vgl. Joh. Lyd. de mens. 4, 16, S. 602 BE., der die Pfauenaugen auf den „*ἀστεροπὸς ἀὴρ*" (*ΑΗΡ* stoisch = *ΗΡΑ*) deutet. Dazu Ovid Met. XV, 385 „Junonis volucrem quae cauda sidera portat" und Met. I, 723, wo Juno die Augen des Argos (s. oben S. 79₁) in den Pfauenschweif versetzt.

Außer diesem bestirnten Pantherfell schreibt derselbe Text den Bacchusmysten noch vor, einen Mantel

. . . . „φλογέαις ἐναλίγκιον ἀκτίνεσσιν 43
πέπλον φοινίκεον πυρὶ εἴκελον ἀμφιβαλέσθαι"

— ein Kostümstück das mit dem feuerroten Mantel des Mithras,[1] dem Lichtkleid des Osiris[2] oder Jahves[2] und der leuchtenden Chlamys des Hermes *πυρίχλονος* der Zauberbücher[3] zusammengestellt werden kann; darüber wurde dann noch ein — vielleicht schlangenförmig als mystischer *οὐροβορὸς Δράκων* zu denkender — goldener Okeanosgürtel[4] getragen.

Selbst spät bezeugte Mythen wie die Erzählung des Nonnos[5] vom tyrischen Stadtgott Bel Astrochiton = Herakles-Melqart-Baal Šamen der dem Dionysos seinen Sternenmantel schenkt

„ . . . Ἡρακλέης δὲ 44
ἀστραίῳ Διόνυσον ἀνεχλαίνωσε χιτῶνι". .

oder die parallele Überlieferung vom über die Länder hinziehenden Dionysos „λαβὼν τὴν στόλην[6] ἀπὸ μητρὸς Κυβέλης" empfangen die sichere 45
Gewähr höheren Alters dadurch, daß schon die delphischen Periegeten dem Euripides[7] das Sternenkleid des delphischen Apollon als Weihgeschenk des Herakles bezeichneten.

[1] Siehe oben S. 63₃.

[2] Siehe oben Text Nr. 35 und Nr. 1.

[3] Text Nr. 36.

[4] „εἶτα δ' ὕπερθε νεβρῆς χρύσεον ζωστῆρα βαλέσθαι
παμφανόωντα, πέριξ στέρνων φορέειν μέγα σῆμα
εὐθὺς ὅτ' ἐκ περάτων γαίης Φαέθων ἀνορούων
χρυσείαις ἀκτῖσι βάλῃ ῥόον Ὠκεανοῖο
αὐγὴ δ' ἄσπετος ᾖ, ἀνὰ δὲ δρόσῳ ἀμφιμιγεῖσα
μαρμαίρῃ δίνῃσιν ἑλισσομένη κατὰ κύκλον
πρόσθε θεοῦ· ζωστὴρ δ' ἀρ' ὑπὸ στέρνων ἀμετρήτων
φαίνεται Ὠκεανοῦ κύκλος, μέγα θαῦμα ἰδέσθαι."
Dazu vgl. oben S. 96₂.

[5] Dionys. XL, 577 f.

[6] Apollodor. III, 33. Die mystische Kürze des Ausdrucks (vgl. oben Text Nr. 36 „χλαμυδήφορε"), der sich natürlich nur auf den Himmelsmantel beziehen kann (vgl. oben S. 64 f. über den von Kybele dem Attis geschenkten Sternenhut (Jul. or. 5, 165 b, Sall. d. d. und m. 4), hat Gruppe Hdb. 905⁴ dazu verführt, den Ausdruck darauf zu beziehen, daß Dionysos von Kybele Weiberkleider empfangen habe. Einen solchen Mythus hätte allerdings Apollodor „frei erfinden" müssen! Die Deutung ist gesichert durch Diodor X, 3 wo Kore für Zeus, ihren himmlischen Bräutigam, den Mantel webt. Umgekehrt erhält bei Pherekydes (s. unten Kap. III) die chthonische Göttin den Sternenmantel von ihrem himmlischen Bräutigam. Über die Bedeutung dieser Umkehrungen s. unten Kap. III.

[7] Siehe oben S. 58.

War die Vorstellung vom Himmelsmantel aber dem Euripides geläufig, dann wird man unbedenklich auch in einem sonst unerklärlichen Fragment aus den *Σαλαμίνιαι* des Äschylos

46 *εἴ μοι γένοιτο φᾶρος ἶσον οὐρανῷ*[1]

eine Anspielung auf das kosmische Götter- und Königskleid erkennen dürfen, das irgend eine der Personen des verlorenen Dramas um ihre Schultern zu schlagen gewünscht haben muß.

Ebenso wird man geneigt sein, Spuren höchst altertümlicher Vorstellungen in dem merkwürdigen Vers des orphischen Zeushymnus[2]

47 *„διαῤῥήξας δὲ χιτῶνα οὐράνιον*
προκάλυμμα ἀφίεις ἀργῆτα κέραυνον“. .

ja noch in der „palla Jovis“, jenem Blitzgewand, das Minerva bei
48 Sidonius Apollinaris[3] dem Juppiter webt, — zu erkennen, wenn man
49 bedenkt, daß schon die Veden von einem Blitzkleide des Agni (als apam-napat)[4] und die abessynischen Juden, die sog. Falaschas von
50 einem ebensolchen des hl. Michael[5] zu erzählen wissen, daß der Mantel
51 des commagenischen Oromazdes mit Blitzen und Eichenlaub verziert ist[6] und eine dunkle Bibelstelle eine „Hülle des Donners“[7] erwähnt.

Wie die Aegis zu einem Wetterzauber durch Schütteln eines Felles oder Mantels[8] zu gehören schien, so scheint die Vorstellung vom zer-

---

[1] Äsch. fr. 216 Nauck[2] aus Herodian. Der oben zitierte von Nauck als „höchst unwahrscheinlich“ bezeichnete Text ist bei Herod. *περὶ διχρόνων* Anecd. Oxon. III, 295$_{15}$ und Gramm. Herm. p. 444 überliefert und von Cobet V.L. auch akzeptiert worden. *Περὶ μον. λέξ.* p. 36$_{22}$ steht dagegen der von N. rezipierte Wortlaut *εἰ μοι γένοιτο φᾶρος ἶσον ἐν οὐρανῷ*, was eine erst viel später sicher nachzuweisende Eschatologie voraussetzen würde.

[2] Orph. hymn. XIX, 16, Abel p. 69.

[3] Carmina ed. Baret XII, p. 550 f. v. 126 ff.

„At parte ex alia textrino prima Minervae
palla Jovis rutilat cuius bis coctus aheno
Seria Sidonius fucabat stamina murex
Ebria nec solum spirat conchylia sandix
Insertum nam fulgur habet filoque rigenti
Ardebat gravidum de fragmine fulminis ostrum.“

[4] Ṛgv. II, 35 „Agni in den Blitz sich kleidend“ Oldenberg, Religion der Veden S. 120.

[5] Lueken, Der hl. Michael S. 48; dazu vgl. Ps. 81, 8 „Ich (Jahve) erhörte dich in der Hülle des Donners“.

[6] Vgl. Cumont bei Roscher ML s. v. Oromazdes III, 1055: „Eichenlaub und Blitze sind sowohl auf der Rücklehne des Sessels als auf dem Mantel des Gottes dargestellt“; die Abb. 12 ist leider ungenügend. Auch die Grazer Dolichenusstatuette (oben S. 61$_5$) zeigt zwei Donnerkeile auf dem Gewand des Gottes.

[7] Oben Anm. 5 vgl. dazu Ps. 18, 12 „er setzte Dunkel zu seiner Hülle, um sich her als Hütte Wasserdunkel, dichte Wolken“.

[8] Siehe oben S. 83 und 101.

rissenen Wolkenkleid des Gottes einem analogen Ritus — Gewittermachen durch Zerreißen eines magischen Mantels — zu entstammen. Die Schilderung des Sidonius Appollinaris könnte sogar auf ein wirklich mit Gewittersymbolen (Donnerkeilen, Triskelen, Hakenkreuzen,[1] Donnerrädchen,[2] Blitzblumen[3]) besticktes Gewand, wie es jener Zeus Oromazdes trägt, zurückgehen, da auf griechischen Vasenbildern Gewänder mit solchen wahrscheinlich vor Blitzschlag schützenden Mustern[4] gar nicht selten nachzuweisen sind. Daß es sich in allen angezogenen Fällen jedenfalls nicht um ein autoschediastisches Phantasiespiel, um einen sogenannten „dichterischen Vergleich" handelt, möchte ich nicht nur aus allgemeinen methodischen Erwägungen, aus dem hohen Alter und der weiten Verbreitung der Vorstellung, aus dem Charakter der in Betracht kommenden Quellen u. s. w., sondern vor allem aus dem zähen Beharrungsvermögen des Bildes entnehmen. Denn es stellt sich nicht nur die Gewittertheorie der milesischen Philosophenschule[5] als eine rationalistische Umbildung dieser

[1] Wolfgang Schultz (freundl. mündl. Mitteilung) hält auch das apotropäische Thav auf den Stirnen der Gerechten (Ezech. 9, 4) — auch in den Katakomben kommt das Zeichen vor — für ein Hakenkreuz. Auch das gewöhnliche Kreuz, das als Apotropaion natürlich vorchristlich ist, könnte in diesen Kreis gehören. Wenn ich richtig vermute, so sind Triskele, Hakenkreuz und Donnerrädchen identisch und gehören ebenso wie die ehernen Radscheiben im Tempel des römischen Dius Fidius (Liv. VIII, 20, 8 Mommsen, Münzw. S. 222 f.) zu dem bei Frazer, Lectures p. 197 u. 204, Gruppe, Hdb. 820, 5 erörterten „Salmoneus"ritual. Der apotropaischen Bedeutung könnten freilich auch Beziehungen auf das geflügelte Sonnenrad zugrundeliegen.

[2] Die Bestimmung dieser bis zu den prähistorischen Felszeichnungen (P. Hermann, Nord. Mythologie, Leipzig 1903, S. 21) zurückreichenden Apotropaia (auch die in Knossos so häufig eingeritzte ganz den nordischen Thorshämmern entsprechende Doppelaxt rechne ich dazu) zur Abwehr der Gewittererscheinungen möchte ich vor allem aus den chinesischen, im Po-ku-tu-lu überlieferten, offenbar althergebrachten Namen dieser Ornamente „Donnermuster" bezw. „Wolkendonnermuster" (vgl. Hirth, Chinesische Studien S. 231 f. „Mäander und Triquetrum in der chinesischen und japanischen Ornamentik", besonders S. 246 Abb. 8) ableiten.

[3] Über die Darstellung des Blitzes als Blume in der antiken Kunst vgl. Paul Jacobsthal, Der Blitz in der orientalischen und griechischen Kunst, Berlin 1906, S. 10 ff.

[4] Vgl. oben S. 25$_4$ und 60$_2$ über die möglicherweise als Blitzschutz gedachten Granatäpfel am Hochpriestermantel.

[5] Anaximander bei Diels, FVS^2 p. 16, Z. 23 ff. „*ἡ μὲν ῥῆξις* (sc. *νέφους*) *τὸν ψόφον, ἡ δὲ διαστολὴ παρὰ τὴν μελανίαν τοῦ νέφους τὸν διαυγασμὸν ἀποτελεῖ.*" Diels, FVS^2 p. 19, Z. 7 „*αστραπὴν δ' ὁτὰν τὰ νέφη διίστηται βίᾳ πνευμάτων τούτων γὰρ διισταμένων λαμπρὰν καὶ πυρώδη γενέσθαι τὴν αὐγήν.*" Ebenso dessen Schüler Anaxagoras ibid. p. 309, Z. 2 „*παρὰ τὴν μελανίαν τοῦ νεφώδους χρώματι τὴν ἀστραπήν*" etc. . . „Cum (scilicet ignis) illas (sc. nubes) interscindit, fulget etc." Eine Stelle wie Philon Lev. 21, 10 „*(ὁ λόγος) τὰ ἱμάτια οὐ διαῤῥήξει*" ist nur als gegensächliche Anspielung auf die oben Text Nr. 47 (vgl. auch oben Text Nr. 31) ausgedrückte Vorstellung vom Zeus, der das Himmelskleid

mystischen Symbolik dar, sondern selbst ein himmelstürmender Freidenker wie jener Kritias[1] hält noch in denselben Versen, wo er nach dem Vorgang des „Gottesleugners“ Anaxagoras die Sterne als „glühende Massen“ anspricht, die alte Vorstellungsverbindung zwischen den Gewittererscheinungen und den mystischen Himmelsmantel fest:

52 *. . βροντῆς, τό τ' ἀστερωπὸν οὐρανοῦ σέλας*[2]
Χρόνου καλὸν ποίκιλμα[3]*, τέκτονος σοφοῦ*
ὅθεν τε λαμπρὸς ἀστέρος στίλβει[4] *μύδρος.*

„Ja selbst eine scheinbar aller mystischen Überlieferung so gründlich entfremdete Kosmologie wie die der Atomisten[5] erörtert noch die zu ihren Theorien erforderliche äußerste, aus angelförmigen Atomen zusammengesetzte Kosmoshülle unter dem Bilde eines Mantels: „*Λευκίππος*
53 *καὶ Δημόκριτος χιτῶνα κύκλῳ καὶ ὑμένα περιτείνουσιν τῷ κόσμῳ διὰ τῶν ἀγκιστροειδῶν ἀτόμων συμπεπλέγμενον.*“

Ob der Ausdruck *ὑμὴν* im selben Bilde bleibt, mithin durch Gewebe, „Schleier“[6] zu übersetzen ist, oder ob hier nicht in einem zweiten,

---

im Wetter zerreißt, verständlich. Der Sinn der Verneinung erklärt sich daraus, daß das Zerreißen des Königsgewandes im Orient zum Ritus der Abdikation gehört zu haben scheint (vgl. III Rawl. 4, 4 bei Hommel GGGAO 261: „Marduk-Bal-Idinna, König von Kardunias fürchtete den Ansturm meiner Schlacht, da zerriß er sein Herrschaftsgewand und floh aus Babel“). Philo meint also, der Logos wird niemals seine Herrschaft über die Welt aufgeben.

[1] Nauck, Fragm. tragic.[2] p. 771, Z. 34; Diels, FVS[2] p. 620 Z. 20 und 621 Z. 21.

[2] Var. *δέμας* bei Sextus Empiricus.

[3] „Gestick, Gewirk“ des Chronos vgl. unten Kap. III. Wolfgang Schultz (Zur Entstehung der Welt nach Hesiod S. 23 n. 5 des Sonderabdrucks a. d. Mon. Jud. I) übersetzt irrtümlich „herrliche Malerei des Weltbaumeisters Zeit“; von gemalten Sternen spricht zwar nicht Kritias, wohl aber Anaximenes (Diels[2], p. 19, Z 39 *ἄστρα . . . ὥσπερ ζωγραφήματα*), was Schultz, Altjon. Mystik (S. 338) wieder irrig mit „Ranken“ (besser ibd. S. 183, 14 „Ornamente“) übersetzt. Ich bemerke das nicht etwa um zu nörgeln, sondern deshalb weil Schultz (a. a. O. S. 32) m. W. zuerst auf die Bedeutung der „Kunstworte“, wie er es nennt, der „Bilder“ wie ich lieber sagen würde, für die Erkenntnis der Zusammenhänge in der ältesten Geschichte der Philosophie treffend hingewiesen hat. Ich möchte hinzufügen, daß die oft, so z. B. in dem zuletzt zitierten Fragment hervortretende scheinbare Inkongruität zweier oder mehrerer Bilder ganz anders aufzufassen ist, wie wenn ein moderner Unglücksstilist in halsbrecherischer Weise aus dem Bilde fällt. Gewöhnlich ist vielmehr an solchen Dingen nur die verkürzende und verunklärende Überlieferung dritter Hand schuld.

[4] So Wecklein; *σπέρχει* Meinecke, *στείχει* Diels[2].

[5] Diels, FVS[2] p. 347, Nr. 23, Z. 19 (Aetios).

[6] Vgl. etwa Eubul. bei Athen. 13, p. 568 F (von Dirnen, die sich zur Schau stellen) *ἐν λεπτόρητοις* (feingewebt) *ὑμέσιν ἑστιᾶσαι.* „Gewebe“ (*ὑμὴν* = **ὑφ-μὴν* von *ὑφαίνω*) ist die ursprüngliche Bedeutung. Die Übertragung des Ausdrucks auf ein tierisches Gewebe (= Häutchen) erfolgt erst unter dem Einfluß gewisser orphischer Lehren, über

selbständigen Gedanken die Vorstellung von dem mit einem „Häutchen“ überzogenen Weltei anklingt,[1] muß dahingestellt bleiben.

Jedenfalls wird man nach allen diesen, von der ältesten jonischen Kosmologie bis mitten hinein in das klassische Zeitalter griechischer Aufklärungsphilosophie reichenden, mehr oder minder deutlichen Anspielungen auf den Weltenmantel, nicht mehr daran denken das Zeugnis des Porphyrius[2] zu verdächtigen, wenn er sich auf das Vorbild der Alten — „*τῶν παλαιῶν τὸν οὐρανὸν εἰρεκότων οἷον θεῶν οὐρανίων περίβλημα*“ — für seine eigene mystische Kosmologie beruft.

Im Gegenteil sind alle diese absichtlichen Andeutungen und unbewußten Anklänge, alle die Kultsymbole und mystischen Überlieferungen, die in dieser Zusammenstellung vorgelegt worden sind, nur unter der Annahme zu verstehen, daß das ganze Altertum — vielleicht mit Ausnahme von Altägypten — eine in sich zusammenhängende, im einzelnen bei den verschiedenen Völkern verschieden ausgebildete, in ihren Hauptgedanken aber einheitlich entwickelte und mithin möglicherweise überall aus den gleichen völkerpsychologischen Grundlagen erwachsene Lehre von der Entstehung des Himmelsmantels und den Wunderwirkungen dieses Talismans besessen hat. In einem solchen Mythus, der den Sinn des Symbols in geschichtlicher Folge aufrollte, muß sich einst der tiefste Inhalt dieser Vorstellungen, die im Bild, im Kult, im hymnischen Gleichnis fertig wie von Ewigkeiten her, erfüllt von magischer Kraft und mystischer Bedeutung vor den Uneingeweihten dastehen, dem Wissenden offen enthüllt haben.

Spuren einer solchen Überlieferung finden sich aber in dem bisher behandelten Quellenstoff nur höchst spärlich angedeutet. Die Entstehung des Sternenmantels wird entweder ganz flüchtig berührt, wie wenn ihn die persische Überlieferung allgemein als „gottgewebt, von den Himmlischen gestickt“ bezeichnet, oder der mythische Schöpfer, Weber und Sticker des kosmischen Gewirks tritt — wie bei Philo oder Euseb — in einer so vergeistigten Form auf, daß seine ursprüngliche göttliche Eigenart, der mythisch anschauliche, ethnisch bestimmbare Kern seines Wesens nur unklar durch die nebelhaften Umrisse einer monotheistischen Abstraktion hindurchschimmert.

---

die unten Kap. III ausführlicher gehandelt werden soll. Zur Bedeutung „Schleier“ oben S. 87 4.

[1] Vgl. Achilles Tatius Isag. ad Arati Phaen. p. 76, Abel fr. orph. Nr. 53, p. 173. „*Τὴν δὲ τάξιν, ἣν δεδώκαμεν τῷ σφαιρώματι, οἱ Ὀρφικοὶ λέγουσιν παραπλησίαν εἶναι τοῖς ὠοῖς ὃν γὰρ ἔχει λόγον τὸ λέπυρον ἐν τῷ ᾠῷ, τοῦτον ἔχειν ἐν τῷ παντὶ τὸν οὐρανόν· καὶ ὡς ἐξήρτηται τοῦ οὐρανοῦ κυκλοτερῶς ὁ αἰθήρ, οὕτω τοῦ λεπύρου ὁ ὑμήν.*

[2] De antro nympharum 14.

Um so dankbarer muß man die wenigen Bruchstücke zweier, bei aller Verwandtschaft doch nicht unmittelbar voneinander abhängigen Überlieferungen begrüßen, die den Weltenmantel und seinen kosmischen Schmuck einerseits ausführlich beschreiben, andrerseits auch seine Entstehung in weit ausgreifendem, mythischen Zusammenhang anschaulich vorführen.

Dem neuplatonischen Mythus von der Weltenwebe der Kore, den die spätgriechische Theosophie durch Vermittlung von orphisch-pythagoräischen Dichtungen aus uralten sizilischen oder eleusinischen Festlegenden entnommen hat, und dem kosmogonischen Märchen vom himmlischen Mantelsticker Zas, das Pherekydes von Syros, wie ich zu zeigen hoffe, aus morgenländischer Überlieferung seinen jonischen Landsleuten zugänglich machte und spät noch gnostischen Träumern des hellenisierten Niltals vererbte, sei der folgende Abschnitt gewidmet.

III.

WELTENWEBE

Durch ein Spiel des Zufalls werden die zwei Schriften, in denen die Alten vielleicht alles beisammen finden konnten, was im folgenden von überallher aus zerstreuten Bruchstücken und verwehten Nachklängen wieder vereint werden soll, der orphische Logos *ΠΕΠΛΟΣ* des Brontinos von Metapont[1] und die mystische Kosmologie *ΕΠΤΑΜΥΧΟΣ* des Pherekydes aus Syros[2] von ein und demselben antiken Gewährsmann erwähnt. Die Überschrift des einen und das wichtigste Bruchstück der andern sind mit in die bunten Flickenteppiche mythologischer, antiquarischer und grammatischer Notizen, halbverstandener Zitate, Schriftentitel und Buchanfänge hineinverwoben, die der ägyptische Clemens auf der alten

---

[1] Vgl. DIELS[1], FVS[2] p. 28, Z. 33 (Jambl. vita Pyth. „*Μεταποντῖνοι Βροτῖνος κτλ.*"). Nach Diog. Laert. ibid. p. 29, Z. 3 dagegen war er aus Kroton gebürtig und der Schwiegervater des Pythagoras. Diese für die Zeitbestimmung wichtige Überlieferung ist nicht ganz unbestritten geblieben, vielleicht deshalb, weil die späteren den Pythagoras gern zum Cölibatär umgestempelt hätten. Doch macht es überhaupt nicht eben viel Unterschied, wenn die anderen statt des erwähnten Verwandtschaftsverhältnisses die Frau des Brontin zu einer Schülerin des Pythagoras machen. Alkmaion von Kroton hat einem Brontin, dem Sohne des Peirithos, offenbar einem Pythagoreer, wie er selbst es war, sein Werk gewidmet (a. a. O. Z. 8). Die Schrift *ΠΕΠΛΟΣ* (— *καὶ φυσικά* ist vielleicht bloß ein bezeichnender, von der Hand eines alexandrinischen Bibliothekars beigefügter Untertitel, vgl. dazu unten Kap. IV über einen ebensolchen der Pherekydeischen Schrift) erwähnt Clemens, Strom. I, 131, ibid. p. 29, Z. 13, p. 28, Z. 16 und Suidas ebenda p. 29, Z. 13. Wenn der letztgenannte von einem *ΠΕΠΛΟΣ* (über den Untertitel (?) *καὶ δίκτυον* s. unten) des Zopyrus von Heraklea spricht, so muß damit nicht unbedingt wirklich eine zwiespältige Überlieferung über den Verfasser ein und derselben Schrift wiedergegeben sein, sondern es kann sich sehr wohl um eine abweichende Fassung und selbständige Aufzeichnung des überkommenen Logos *ΠΕΠΛΟΣ* handeln. Die Frage ist nicht nur deshalb ziemlich unwichtig, weil beide Namen heute gleich nichtssagend sind, sondern vor allem darum, weil sich die Autorschaft sicher nur auf die mystisch-exegetische Erweiterung eines hieratischen Textes bezieht, der wohl schon vorher zur Erklärung eines *δεικνύμενον* (s. oben S. 59$_1$ und unten Kap. V) in einfacherer Form rezitiert zu werden pflegte.

[2] Über die Lebenszeit und das Leben des Pherekydes vgl. unten Kap. V.

Brandstätte der ptolemäischen Weltbibliothek aus den letzten Überresten alexandrinischer Gelehrsamkeit zusammengestückelt hat. Bei der Art freilich wie der Kirchenvater das meiste aus zweiter Hand zitiert und die wirklichen Quellen seiner scheinbar unerschöpflichen Gelehrsamkeit sorgsam verhüllt, wäre es allerdings möglich, daß dieser vermeintliche Zufall auf eine absichtliche Zusammenstellung in der von Clemens ausgebeuteten Quellenschrift zurückginge.

In neuerer Zeit und bewußt, hat die beiden Werke erst wieder Lobeck[1] nebeneinander gestellt. Ihm hat man es auch zu verdanken, wenn der Titel des brontinischen Schriftchens, mit dem sich seither m. W. niemand mehr beschäftigt hat, trotz der Ungunst der Überlieferung kein leerer Schall geblieben ist.

Denn da die Orphika bekanntlich ohne Rücksicht auf die Verfasser der einzelnen schriftlichen Aufzeichnungen ausnahmslos dem mythischen Stifter der Mysterien zugeschrieben wurden, sind unmittelbare Anführungen aus Brontin oder gar Zopyrus nirgends vorhanden und es lag gar nicht allzusehr am Wege, bloß aus ein paar inhaltlich untereinander verknüpften „Orpheus"zitaten neuplatonischer Schriftsteller richtig zu erschließen, daß der Titel *ΠΕΠΛΟΣ* bei jenem orphischen Logos mindestens in ganz andrer Weise mit dem Inhalt zusammengehangen haben könnte, als beispielsweise bei der gleichnamigen pseudoaristotelischen Epigrammensammlung[2] oder bei dem verlorenen mittelhochdeutschen Gedicht „Umbehang".[3] Während die barocke Benennung[4]

---

[1] Aglaophamus p. 379, Nr. 38.

[2] Über diese Blütenlese erfundener Grabschriften auf homerische Helden vgl. Schneidewins Aufsatz im 1. Bd. des Philologus und neuerdings Aem. Wendling, De peplo Aristotelico, Straßburger Dissertation, 1901.

[3] Bei dem die Titelwahl entweder durch die Erinnerung an den Peplos der Arachne mit den Götterliebschaften bei Ovid oder durch die Vorstellung einer großen wirklichen Tapisserie, verziert mit allerhand mythologischen oder historischen Stoffen, wie sie besonders in Frankreich früh vorkommen — ich erinnere etwa an die Tapete von Bayenx —, bestimmt worden sein mag. Die Nachrichten über den „Umbehang" findet man in Goedekes Grundriß zusammengestellt.

[4] Zum tieferen Verständnis des Bildes vom *„πέπλος"* wäre außer dem naheliegenden tertium comparationis des „bunten" noch die Vorstellungsverknüpfung zwischen Webstuhl und Leier, Kanon und Plectron (s. weiter unten) Weben und Dichten heranzuziehen. Lobeck vergleicht Eustath. p. 1213 *„πέπλον ῥητορείας ἐξαρτύει ὁ ποιήτης ὁποῖόν τινα καὶ πρὸ τούτων ἐξύφανε"*; Suidas s. v. Timokreon, Cyrill contra Jul. VII, 225B *„ἐξυφαίνειν βιβλίον"*; Aristid. Rhet. II, 515 *„ὡς ὕφος ἐστὶ τὸ σύγγραμμα"*; Hermog. de invent. III, 62 *„ἵνα κατὰ τὸ ὕφος ἓν ὁ λόγος γένηται"*; Nicomach Arithm. I, 29 ed. Wechel *„ἐν τῷ τοῦ διαγράμματος ὕφει"*. In lateinischer Übertragung lebt das Bild übrigens noch immer in der modernen Bezeichnung „Text" fort.

bei diesen beiden Schriften nur das bunte Allerlei des verarbeiteten Stoffes kennzeichnen soll, scheint jene Schrift des Brontinos ebenso wie die des Zopyrus, — wenn anders es wirklich zwei Fassungen des *ΠΕΠΛΟΣ* gegeben hat — tatsächlich von dem mystischen Weltenmantel selbst, von seiner Entstehung und Bedeutung gehandelt zu haben.

Die schon von LOBECK angezogenen Stellen,[1] zu denen seither nur wenige hinzugewachsen sind, lassen den mythologischen Hintergrund der orphischen Mantellegende auf den ersten Blick nur in schwankenden Umrissen erkennen.

Zunächst ergibt sich ohne weiteres — obwohl auch in orphischer Überlieferung deutlich geblieben ist, daß die Griechen die typische Mädchenarbeit des Spinnens und Webens auch andern weiblichen Gottheiten zuzuschreiben pflegten[2] —, daß das Motiv der kosmischen

---

[1] ABEL, Fragmenta Orphica, Leipzig 1885, Nr. 211, p. 238, Proclus in Plat. Tim. V, 3071: „*Ὀρφεὺς τὴν τῶν μεριστῶν ζῳοποιὸν αἰτίαν ἄνω μένουσαν καὶ ὑφαίνουσαν τὸν διάκοσμον τῶν οὐρανίων νύμφην τε εἶναι φησίν . . .*“; derselbe in Plat. Orat. p. 24 „*Κόρη καὶ πᾶς αὐτῆς ὁ χόρος ἄνω μενούσης ὑφαίνειν λέγονται τὸν διάκοσμον τῆς ζωῆς*“; Damascius ed. RUELLE p. 200, 19 ff. „*οἱ νεώτεροι . . . ἀπὸ τῆς παρ' Ὀρφεῖ κορικῆς ὑπερκοσμίου πεπλοποιίας ὁρμηθέντες, ἐν ᾗ τὰ μιμήματα τῶν νοερῶν ἐννυφαίνεται*“. Porphyr. de antro nymph. XIV, 15 „*. . . παρὰ τῷ Ὀρφεῖ ἡ Κόρη . . . ἱστουργοῦσα παραδέδοται*“. Syrian in Aristot. Metaph. p. 850 b: „*Ἀθηνᾷ καὶ Κόρῃ τὴν ὑφαντικὴν ἀποκλήρουν (οἱ θεόλογοι)*“. Dazu Diodor. V, 3 4 ed. VOGEL, vol. II, p. 6: „*μυθολογοῦσιν*“ (und zwar in Sizilien) „*δὲ μετὰ τῆς Κόρης τὰς τῆς ὁμοίας παρθενίας ἠξιωμένας Ἀθηνᾶν τε καὶ Ἄρτεμιν συντρεφομένας . . κατασκευάζειν κοινῇ τῷ πατρὶ Διὶ τὸν πέπλον*“. Nonnos Dionys. 6, 145 ff.:

„*ἀμφὶ δὲ καρχαρόδοντα γένυν πεπόνητο σιδήρου*
εἰροκόμῳ ξαίνουσα περὶ κτένι λήνεα κούρη
ἠλακάτη δ'ἐνελίσσε · πολυστροφάδεσσιν δὲ ῥιπαῖς
εἰλυφόων ἄτρακτος ἔλιξ βητάρμονι πάλμῳ
νηθομένων ἐχόρευε μίτων κυκλούμενος ὅλκῳ
καὶ ποσὶ φοιταλεοῖσιν παλίνδρομος ἄκρον ἀπ' ἄκρου
πρωτοπαγῆ ποίησε διάσμιατα φάρεος ἀρχήν
ἵστῳ δ'ἀμφὶς ἐλίσσεν . ὕφαινε δὲ κέρκιδι κούρη
πηνίον ἐξελκοῦσα παρὲκ μίτον ἀμφὶ δὲ πέπλον
γνωτὴν ἱστοτέλειαν ἑὴν ἐλίγαινεν Ἀθήνη“.

Claudian. Rapt. Pros 33 I, 24 ff. (s. unten die ausführliche Analyse dieses Textes).

[2] Wenn Proklos Kore und ihren „ganzen Reigen“ die Weltenwebe wirken läßt, so können mit dem *χόρος* die Horen (Orph. hymn. 43, 6 „*ἁγνῆς Περσεφόνης συμπαίκτορες*“) gemeint sein, die auch sonst (Kypr. fr. 3, Athen. XV, 30, p. 682 e) als Weberinnen auftreten; auch an die „Nymphen“ könnte gedacht werden, die Od. *ν* 107 ff. „*φάρε' ὑφαίνουσιν ἁλιπόρφυρα θαῦμα ἰδέσθαι*“; *ε* 63 webt auch die „Nymphe“ Kalypso, Kore selbst wird von Proclos *νύμφη* genannt. Bei Nonnos (v. 154), Syrian und Diodor ist Athene, bei letzterem überdies noch Artemis an der Mantelwebe mit beschäftigt. Die Beteiligung dieser beiden Göttinnen läßt sich am ehesten als Anknüpfung an lokale Kult-

Webe besonders eng mit dem Mythenkreis der geheimnisvollen, altehrwürdigen Kore Persephone der Mysterien zusammenhängt. Bei genauerer Erwägung aller Einzelheiten aber sieht man leicht, daß den Späteren eine doppelte Überlieferung vorgelegen sein muß.

Bei Claudian bildet die anmutige, allegorisierend ausgesponnene Genreszene von der lieblichen, durch düstere Ahnungen bedrückten Jungfrau am Webstuhl das Vorspiel zu der dramatischen Entführung in die Unterwelt durch den räuberischen Hades. Dieselbe Einkleidung der Weblegende setzen die Anführungen des Proklos voraus, der beide Male ausdrücklich den Aufenthalt der webenden Kore in der Oberwelt (*ἄνω μένουσα*) ausdrücklich hervorhebt — offenbar doch nur mit Rücksicht auf die unmittelbar auf das Weben folgende *καταγωγή*.

Bei Nonnos dagegen ist der Zusammenhang ein ganz andrer: hier steht das fragliche Motiv mitten drin in einer abweichenden Fabel, die vom Hadesraub und einer Entführung in die Unterwelt nicht das mindeste zu wissen scheint: webend wird hier die Göttin in der Höhle, wo sie die sorgliche Mutter im Schutz greulicher Drachen zurückgelassen hat, von ihrem eigenen Vater Zeus in Schlangengestalt überrascht, verführt und zur Mutter des Dionysos Zagreus, des *κεροὲν βρέφος* gemacht.

Damaskios und Porphyr drücken sich zu unbestimmt aus, als daß man entscheiden könnte, welche von beiden Fassungen ihnen vorlag. Diodor seinerseits bezieht sich ebenso wie Claudian ganz offenbar auf den Hadesraub, nur daß er das Gewebe der Kore als einen Mantel für den Göttervater Zeus bezeichnet, während es dem Claudian als „inrita

---

verbindungen und landschaftliche Ausgleichungen verstehen. Athene wird, wie Jane E. Harrison, Prolegomena to the Study of Greek religion, p. 301 richtig bemerkt hat, noch bei Plato legg. 796 in richtiger Erkenntnis des religionsgeschichtlichen Sachverhalts „*ἡ παρ' ἡμῖν*“ (sc. in Athen) „*Κόρη καὶ Δέσποινα*“ genannt und beim *ἄνοδος Κόρης* in Athen an den Procharisterien (Suidas s. v. *προχαριστήρια* Bekker, Anekd. I, 295, 3) wurde tatsächlich der Athene geopfert; Athene als Weberin *E* 735, *Θ* 386; Abel fr. orph. Nr. 135, Apoll. Rh. I, 721; Hermipp. FHG II, 380, p. 3—5; Aelian n. a. I, 21, Ovid. Met. 6, 1—145 etc. Sizilische Lokalkulte der Athene und der Artemis erwähnt Diodor selbst a. a. O. § 5. Artemis = *Κόρη*, z. B. bei Servius z. Virg. Aen. 3, 26; Myth. Vat. I, 37, II, 15; Pariser Zauberpap. 2522 *Ἄρτεμι Περσεφόνη ἐλαφήβολε νυκτιφάνεια*; Hesych. s. v. *Πολύβοια*· „*θέος τις ὑπ' ἐνίων μὲν Ἄρτεμις, ὑπὸ δὲ ἄλλων Κόρη*“. Webend kommt sie sonst wohl nicht vor, doch spinnend führt sie bekanntlich das homerische Beiwort *χρυσηλάκατος* ein; in der Artemis *Ἔρειθος* (*ἔριθος* = Lohnarbeiterin) einer attischen Inschrift will Maass, Orpheus 170 ein Gegenstück zur *Ἀθήνη ἐργάνη* sehen. Offenbar mit Beziehung auf die vielleicht schon im Brontinischen Peplos soweit gediehene Verschmelzung der drei Göttinnen heißt es bei Prokl. Plat. Orat. p. 100, Abel, fr. orph. Nr. 201, p. 234, cf. Nr. 137, p. 208, Z. 1, daß bei Orpheus dieselbe Gottheit Artemis, Persephone und Athene genannt wird.

munera rediturae matri", demnach also als Weihgeschenk für die Demeter bei ihrer Epiphanie gegolten hat.

Gerade dieses letzterwähnte Schwanken kann wohl mit Fug als unwesentlich vernachlässigt werden: denn da Kore und Demeter fast ständig,[1] Zeus und Kore[2] sehr häufig im Kult nebeneinander standen, konnten sich sehr leicht im Anschluß an die Peplosfeste des göttlichen Elternpaares[3] die beiden Spielarten der Mantellegende nebeneinander behaupten.

Im großen und ganzen aber stimmt der zwiespältige Charakter der Überlieferung trefflich zu der überlieferten Titelliste orphischer Schriften. Denn die Buhlschaft der Kore mit ihrem Vater Zeus muß als Vorgeschichte der Geburt des Zagreus in der orphischen, sogenannten rhapsodischen Theogonie, bezw. in dem *Διονύσου ἀφανισμός* — wenn anders das wirklich eine besondere Schrift war — unbedingt vorgekommen sein; daneben gab es aber einen besonderen, in der parischen Marmorchronik[4] ausdrücklich erwähnten *ἱερὸς λόγος* der Orphiker über den Mädchenraub („*Κόρης ἁρπαγή*").

In beiden Überlieferungen wird das Webemotiv in einigen inhaltsvollen Versen, etwa in dem Umfang wie bei Nonnos, flüchtig berührt worden sein, sei es, daß das Gewebe, oder sei es, daß die *κατασκευή* selber[5] eingehender geschildert wurde. Ausführlichere Schilderungen des

---

[1] Siehe die Belege bei Gruppe, Handb. 1182$_4$. Vielleicht nach attisch-eleusinischem Vorbild erscheint diese Doppelinkarnation (*τὼ θεώ*) in Syrakus, im reformierten Geschlechterkult des Gelon (Diod. 11, 20 ff., 14, 63), in Akrai (*θεαὶ ἁγναί*), Tauromenion, Aitne (auch dieser Tempel ist von Gelon erbaut), Katana (IGS I 449, 450), Akragas, (s. unten S. 126$_4$), Selinus (IGS I 268).

[2] Mit Zeus verbunden erscheint Persephone z. B. in Amorgos (Athen. Mitt. 1870, 334 vgl. XVI, 1891, 8) und in Mykonos (v. Prott, fasti sacri I, 4, 10). Was gerade Sizilien anlangt, vgl. unten S. 125 f. über die dortige *θεογαμιά Κόρης*.

[3] Für die sizilische Legende darf hier vor allem an den goldenen Mantel des Zeus Olympios in Syracus (oben S. 56$_3$) erinnert werden. Hom. hymn. V, 25 ff. legt Demeter den goldenen Schleier ab und zieht Trauergewänder an. Dazu vgl. vielleicht die Demeter *μέλαινα* von Phigalia Paus. 8, 42, 2; 4; Paulus Silent. Anthol. Palat. XI, 66, 4 nennt Persephone *μελάμπεπλος*, wozu die oben S. 105$_6$ besprochenen orphischen Überlieferungen über die *Νύξ μελάμπεπλος* zu vergleichen wären. In Syrakus trägt Demeter nach Plutarch. Dion. 56 ein Purpurkleid (*πορφυρίς*). Man beachte, daß bei allen griechischen Peplosfesten die Gewänder von Frauen gewebt wurden, die also recht gut in diesem *δρώμενον* als Verkörperungen der *Κόρη* und ihres *χόρος* gegolten haben können.

[4] Abel, fr. orph. p. 214$_0$.

[5] In der oben S. 117$_1$ angeführten, die mystische Werktätigkeit im einzelnen schildernden Nonnosstelle habe ich die dem Sprachgebrauch der Mysterien mit Sicherheit zuzuweisenden Worte gesperrt. Trotz der Verwendung solcher Ausdrücke kann keine Rede davon sein, daß Nonnos in den Einzelheiten hier wirklich streng seiner orphischen

mystischen Mantels, wie sie bei Claudian und, noch breiter ausgesponnen, bei seinem mittelalterlichen Nachahmer Alanus de Insulis[1] vorliegen, wird man dagegen nicht als selbständige, willkürliche Erweiterungen der knappen Andeutungen in der orphischen Zagreuslegende oder in den orphischen Fassungen des alten Wintermärchens von der *Κόρης ἁρπαγή*, sondern als Nachahmungen — wenn auch noch so freie — jener Schriften des Brontin oder Zopyrus zu betrachten haben, die die Grammatiker unter dem Titel *ΠΕΠΛΟΣ ἢ φυσικά* erwähnen und die im Gewand einer kosmologischen Beschreibung und Ausdeutung des mystischen Gewebes eine mehr oder minder eingehende Naturlehre dargeboten haben müssen.

Gewiß liegt einer, heute noch nicht ganz überwundenen Betrachtungsweise religionsgeschichtlicher Quellen der Einwand sehr nahe, daß in den alten Legendendichtungen von einer kosmischen Bedeutung des Gewebes der Kore gar nicht die Rede war, daß erst die Neuplatoniker in eine harmlose Genreszene solche Allegoristereien und Subtilitäten hineingeheimnist hätten, und daß endlich die spät bezeugten Peplosschriften bloße Pseudepigrapha des ausgehenden Altertums seien, die man Mitgliedern der altpythagoreischen Schule nach der gerade bei den Mystikern so beliebten Gewohnheit, mit berühmten Namen der Vorzeit zu spielen, willkürlich untergeschoben habe.

Glücklicherweise sind diese Bedenken einer formalistischen, im selbstgeschaffenen Regelzwang erstickenden Hyperkritik hier sehr einfach durch den Hinweis darauf zu entkräften, daß ja auch das Gewebe in jenem seit kurzem auch im Wortlaut vorliegenden Bruchstück der pherekydeischen Kosmogonie, wo der himmlische Bräutigam Zeus für seine Braut Chthonie „einen großen und herrlichen Mantel stickt“, ganz ebenso wie die bräutliche[2] Persephone bei Diodor einen Peplos für den Himmelsvater webt, mit den kosmischen Bildern der *γῆ*, des *ὠκεάνος* u. s. w. geschmückt ist. Wie es sich freilich mit den litterargeschichtlichen Einzelheiten der Überlieferung verhält, ob Nonnos, wie Rohde[3] annahm, unmittelbar aus der „rhapsodischen“ Theogonie geschöpft hat, oder eine Dichtung des Euphorion[4] benützt hat, wie Maass

Vorlage folgt. Denn Proserpina spinnt hier statt des heiligen Flachses der Mysterien zum Ärgernis eines jeden satzungstreuen Orphikers (vgl. Herodot II, 81) — tierische Wolle, die sie vor dem Spinnen erst gekrempelt hat! Oder soll man unter *λήνεα* vielleicht Baumwolle verstehen?

[1] Oben S. 53[3] und die ausführliche Anführung weiter unten.

[2] *νύμφη* bei Proklos oben S. 117[1].

[3] Psyche II, 117[4].

[4] Vgl. Euphorion fr. 15. Auch Kallimachos (fr. 171 und 374) hat die Zagreusfabel behandelt.

behauptet, ob der Sizilier Claudian, der sich selbst mit Orpheus zu vergleichen liebte,[1] noch altorphische Schriften des Brontin oder Zopyrus lesen konnte oder vielmehr eine alexandrinische Kosmogonie nachgebildet hat, wie REITZENSTEIN[2] vermutet, möchte ich lieber dahingestellt sein lassen. Wo sich eine Einzelheit bei Nonnos oder Claudian nicht aus altorphischen Gedankenkreisen verstehen ließe, sondern platonische oder gar stoische Anschauungen voraussetzte, wird man natürlich an spätere Überarbeitung denken. Aber im ganzen treten wohl diese Nebensachen vollständig zurück gegenüber dem Hauptproblem einer sachlichen und mythengeschichtlichen Erklärung des mystischen Inhalts der Überlieferung.

Der herkömmlichen Betrachtungsweise würde es natürlich am nächsten liegen, das doppelte Vorkommen des Webemotivs in der Zagreuslegende und in der *Κόρης ἁρπαγή* durch äußerliche, womöglich litterargeschichtlich faßbare Übertragung zu erklären. Die sizilischen Orphiker am Hof des Pisistratus und die damaligen Kultreformen in Eleusis[3] könnten für die Einführung des Dionysos in das alte Telesterium der Demeter, für die Ausgleichung des eleusinischen *Ἴακχος* mit dem gemeingriechischen Bakchos, des orphischen Zagreus mit dem eleusinischen Eubuleus[4] und für die Einschleppung des Mythus von der Buhlschaft des Zeus mit seiner Tochter Kore nach Eleusis[5] verantwortlich gemacht werden. So kann es natürlich zugegangen sein. Aber es gibt doch mindestens zu denken, daß ebenso wie bei den Orphikern[6] auch in Eleusis, in Kreta[7] und in Sizilien[8] die Mythen von der Geburt des

---

[1] Wie jener alte „Orpheus" von Kamarina oder der von Kroton u. a. Dichter des Namens in der Vorzeit will er sich dadurch dem Kundigen vielleicht bloß als Eingeweihter vorstellen.

[2] Zwei religionsgeschichtliche Fragen S. 67 cf. 107.

[3] Über Orpheus in Eleusis s. GRUPPE Hdb. 56_5.

[4] Hymn. orph. 29, 8; 30, 6, p. 74 ABEL; Zagreus als Hades- statt als Zeussohn, bei Aisch. fr. 5 und 228 N^2, Etym. Gud. 227_{41}.

[5] ABEL, fr. 47 (Tatian): *„Ζεὺς θυγαθρὶ συγγίνεται καὶ ἡ θυγάτηρ ἀπ' αὐτοῦ κύει· μαρτυρήσει μοι Ἐλευσὶς καὶ δρακὼν ὁ μυστικός κτλ."* Die Lokalisation des Koreraubes ebenda braucht wohl nicht eigens belegt zu werden.

[6] fr. 186 ABEL: *„Κόρην ὑπὸ μὲν τοῦ Διὸς βιάζεσθαι, ὑπὸ δὲ τοῦ Πλουτῶνος ἁρπάζεσθαι"*, cf. ibid. Nr. 187.

[7] Zeugnisse für die Lokalisierung des Jungfrauenraubes auf Kreta bieten Bakchylides fr. 64 BE. = 47 BL., Schol. Hes. Theog. 914, p. 285 FL. Die Zagreuslegende als kretischer *λόγος ἐπιχώριος* bei Diodor V, 75, ABEL, S. 274_2. Vgl. die Münzen von Priansos auf Kreta, HEAD, Hist. numm. 404.

[8] Zeus, Persephone in Schlangengestalt besuchend, Münze von Selinunt (V. Jahrh.) bei OVERBECK, Kunstmythol. II_{II}, 668; HEAD a. a. O. 148; Koreraub in Sizilien, GRUPPE,

Zagreus aus der Verbindung des Zeus mit der Kore neben der Legende vom Hadesraub einherlaufen. Für das hohe Alter dieser Verkettung von Motiven lassen sich vielleicht schon aus dem homerischen Epos einige Wahrscheinlichkeitsgründe beibringen. Der Raub der Helena durch Theseus — dessen Namen doch wohl von *τίθημι* abzuleiten und auf den *θεσμὸς* der *Μήτηρ* zu beziehen ist — und ihre Befreiung durch die Dioskuren bildet jedenfalls eine auffallende Parallele zur Entführung der Persephone durch Hades und ihrer, ursprünglich natürlich geglückten Befreiung durch das Freundespaar Theseus und Peirithoos. Der Name *Ἑλένη*, den man wohl trotz des kurzen E-Lauts mindestens volksetymologisch zu *σελήνη* stellen wird, die Abbildungen der Helena mit Mondhörnern auf kleinasiatischen Münzen,[1] die Sagen, daß sie vom Mond herabgefallen und wieder zu ihm emporgehoben worden sei,[2] haben ihre genaue Entsprechung in den lunaren Zügen der Kore-Persephone,[3] die sich ihrerseits mit Naturnotwendigkeit aus dem Ritus der Theogamie entwickeln mußte, sobald man in der *σύνοδος* von Sonne und Mond am Neumondstag das himmlische Spiegelbild des *ἱερος γάμος* zu erblicken begann.[4] Der Helena *Λενδρῖτις* von Rhodos und Lakonien[5] endlich entspricht die durch Firmicus Maternus[6] bezeugte Dendrophorie der Kore. Ist nun der „Menelaos“ des Epos, wie Gruppe[7] aus guten Gründen angenommen hat, eine alte Hadesepiklese, wie Echelos, Dekelos u. a. m., Paris aber, der ehebrecherische Buhle der Helena, nur eine Heroisierung der im heiligen Flechtkorb (*ἑλένη* oder *κάλαθος*) einhergetragenen heiligen Schlange *παρεία*, dann wären auch hier schon alle frag-

---

Handb. 1186_0, Nr. 11. Nonnos (VI, 124 ff.) sowohl als Claudian verlegen die oben S. 118 besprochenen Vorgänge nach Sizilien.

[1] Münzen von Termessos, Kodraula, Akalissos und von Ariassos in Pamphylien (Imhoof-Blumer, Monnaies grecques 345_{110}), Loebbecke, Zeitschr. f. Numism. XV, 1887, 47.

[2] Gruppe, Hdb. 163_7.

[3] Kore als Mondgöttin beim Epicharm des Ennius, Diels FVS[2], p. 98, Nr. 54, wo auch der Vergleich der Proserpina mit der Mondschlange (serpens) zu beachten ist. Als stoische Theologie bei Serv. Virg. Georg. 1_5, cf. 1, 39. (Myth. Vatic. I, 7; II, prooem. n. 100; III, 7_2.) Porphyr, de antro nymph. 18, Firm. Mat. 7_7. Schol. Germ. 200_8 Br.; Jambl. bei Lyd. de mens. fr. Caseol. S. 115_{22} B, Plut. de fac. 27, cf. 28.

[4] So in Eleusis; vgl. Usener, Rhein. Mus. XXXIV, 1879, p. 428 nach Prokl. zu Hesiod *ἐκῆ* 780; in Athen nach v. Prott, Fasti sacri s. 4. Die ursprünglichere Deutung des Ritus ist natürlich die einer Vermählung von Himmel und Erde (s. unten Kap. IV).

[5] Paus. III, 19, 10. In Lakonien war der Helena die Platane heilig, Theokr. Idyll. 18_{46}, Kaibel, Hermes XXVII 1892, 249—259.

[6] 27, 1 s. unten das ausführliche Zitat.

[7] Hdb. 621.

lichen Motive — die Schlangenbuhlschaft der Hadesgattin, Raubehe u. a. m. — im Hintergrund der kunstmäßig umgedichteten Heldensage sichtbar.

Der ständige Zusammenhang der besprochenen Einzelzüge hat natürlich seinen ganz leicht zu erkennenden Grund in dem feststehenden Zeremoniell der Hierogamie, wo gerade die hier in Betracht kommenden, höchst altertümlichen Riten gewiß von Anfang an beobachtet und nicht etwa später irgend einmal in historischer Zeit hinzugefügt worden sein müssen. Hades, der der kunstmäßigen Legendenbearbeitung der Dichter als frecher Räuber gilt, ist natürlich nach alter Auffassung der rechtmäßige Gatte der Kore, die Entführung auf dem Wagen der alte, im Kult nach sicherem Zeugnis dramatisch dargestellte[1] Ritus des Brautraubs, der Abstieg in die Unterwelt nur der Eintritt der Braut in das unterirdische Gemach,[2] in dem man das zauberische Beilager feierte, um die magische Befruchtungswirkung möglichst tief in die Erde eindringen zu lassen.[3] Die Buhlschaft der jungfräulichen Göttin mit dem schlangengestaltigen Gott ist ebenso zweifellos das mythische Spiegelbild der unmittelbar vor der heiligen Hochzeit vollzogenen Defloration mit Hilfe der goldenen Phallusschlange,[4] des *διὰ κόλπου θεός*, den man durch das bekannte, von Dieterich[5] trefflich erklärte

[1] Tertull. ad nat. 27 „Cur rapitur sacerdos Cereris, si non tale Ceres passa est?“.

[2] Zu erschließen aus der zum Kult der Göttermutter gehörigen Formel „*ὑπὸ τὸν παστὸν ὑπέδυον*“, wozu die *μέγαρα* oder *μάγαρα* der Demeter zu vergleichen sind, die William Robertson Smith, Rel. der Sem., Tübingen 1899, S. 152 wohl mit Recht von semit. maʿarah מערה = Höhle abgeleitet hat. In einer Höhle in Sizilien aber spielt ja die hier zu besprechende Szene von der webenden Kore. Vgl. auch die Höhle der Demeter in Phigalia Paus. VIII, 5 8.

[3] Dasselbe sollte erreicht werden, wenn der Beischlaf in der Ackerfurche selber stattfand, was ja für die Demeterkulte sicher bezeugt ist. Übrigens ist natürlich das Furchenreißen des Erysichthon mit dem phallosförmigen Pflug selber schon ein Befruchtungszauber und nicht etwa eine rationell gemeinte Saatmethode.

[4] Die Defloration durch den heiligen Phallus ist zu bekannt, um einzelner Belege zu bedürfen. Litteraturangaben bei Frazer, GB[3] IV, p. 50, 53 2. Über Phallos und Schlange s. Dieterich, Mithraslit. S. 125 1; Rohde, Hermes, XXI, 124; Gruppe, Handb. 866 1 u. 2; wie verbreitet die Gedankenverbindung war, zeigt der Umstand, daß das löwenähnliche Ungeheuer auf dem oft abgebildeten Palastrelief von Persepolis einen als züngelnde Schlange gebildeten Phallos aufweist. Höchst wahrscheinlich geht auch die Volkssage von der Buhlschaft der Eva mit der Paradiesesschlange (z. B. 2 Kor. 11 3; Protoev. Jacobi c. 13 S. 59 Hennecke) auf den gleichen Ritus zurück. Daß die Mysterienschlange aus Gold war, ergibt sich aus Arnobius a. a. O. „aureus coluber“.

[5] Mithrasliturgie S. 123 f., woselbst man die Quellenstellen (Clemens Al. protrept. II, 16, Arnob. V, 21, Firm. Mat. de err. c. 10) und n. 3 die richtige Erklärung von *κόλπος* euphemistisch = Schoß findet. Sabaziastische Riten darf man nun ohne Bedenken n einer Erörterung griechischer Theogamien verallgemeinernd heranziehen, seit Jane E. Harrison den *Σαβάζιος* als den alten Bierdionysos (*Βραΐτης* in Delphi, *Βρόμιος* in

Synthema der Sabaziasten zur Genüge kennt. Das Ritual darf demnach mit hoher Wahrscheinlichkeit so rekonstruiert werden: die jungfräuliche Priesterin, die sich in ihrem *παρθενὼν* durch Fasten und durch den Genuß des berauschenden Mischtranks[1] auf die folgenden Zeremonien vorbereitet hatte, nahm das *ἄῤῥητον* — die goldene Phallusschlange — aus der cysta mystica, wo es für gewöhnlich vor ungeweihten Blicken geborgen war, vollbrachte[2] das pudendum, legte — zum Zeichen der vollzogenen Vereinigung zwischen *ἐλένη* und *παρεία* — den Schlangenfetisch in den heiligen Flechtkorb[3] und verwahrte ihn schließlich wieder in dem geweihten Behältnis.[4] Nach dieser feierlichen Handlung folgte dann wohl die Raubehe, d. h. die gewaltsame Überführung der Priesterin auf dem vierspännigen Wagen in das unterirdische Brautgemach.[5] Bevor dort das eigentliche Beilager — wenn ein solches gefeiert wurde — abgehalten wird, werden wohl noch andere Zeremonien einer feierlichen Eheschließung vollzogen worden sein, von denen mit Sicherheit nur zwei nachzuweisen sind: erstens die symbolische Vereinigung der Brautleute durch das Essen der gleichen Speise[6] — der gemeinsame Genuß des samenreichen, bluterfüllten Granatapfels, dessen bekannte Wirksamkeit

---

Eleusis und anderswo) von illyr. „sabaium“ = Bier (vgl. das von Miss Harrison merkwürdigerweise übersehene italienische „zabbajone“ = Eierpunsch) enthüllt hat. Es handelt sich also keineswegs um eine barbarische, nachträglich mit Dionysos ausgeglichene Gottheit, sondern um eine lokale, aus der Zeit vor Einführung des Weinbaues stammende Epiklese des Rauschtrankgottes. Ähnlich ist der bisher nicht erklärte Baumbast-Dionysos (*Φλεὺς, Φλοῖος* etc. von *φλοῖον* = Rinde, Bast, lat. Līber, die bekannte Bakchosepiklese) und vielleicht auch der *Δενδρίτης* das Überbleibsel einer Zeit, wo man — das Verfahren ist, wie mir Freunde mitteilen, heute noch in Amerika üblich — die Birken oder ähnliche Bäume anbohrte und den aus der Rinde quellenden Zuckersaft zu einem Baumwein vergähren ließ. Empedokles fr. 81, Diels FVS², p. 195 „*οἶνος ἀπὸ φλοιοῦ πέλεται σαπὲν ἐν ξύλῳ ὕδωρ*“ bezieht sich sicher auf diese Prozedur, wonach die Übersetzung von Diels zu berichtigen ist: „Wein trieft aus der Baumrinde, im Holz vergohrenes Wasser“. Nur nebenbei bemerke ich, daß diese „orphischen“ Vorstellungen — Goethe wohl aus Plutarch bekannt oder durch Langer mündlich vermittelt — im bekannten Zauberspruch des Mephistopheles fortleben („Trauben trägt der Weinstock, Hörner der Ziegenbock“ — vgl. den Dionysos *τράγιος* oder *ἐρίφιος* — „der Wein ist saftig, Holz die Reben“ — *σαπὲν ἐν ξύλῳ ὕδωρ*! — „der hölzerne Tisch kann Wein auch geben“).

[1] „*ἐνήστευσα, ἔπιον τὸν κυκεῶνα*“ Synthema von Eleusis bei Clemens, protr. II, 21.

[2] „*ἐργασάμενος*“ im Synthema mit Dieterichs Erklärung a. a. O. S. 125.

[3] „*ἐργασάμενος ἀπεθέμην εἰς κάλαθον*“ . . .

[4] „*καὶ ἐκ καλάθου εἰς κίστην*“.

[5] „*ὑπὸ τὸν παστὸν ὑπέδυον*“. Freilich nur als Symbolon der Kybelemysten überliefert, aber ohne Zweifel auch für die Theogamie der Kore vorauszusetzen.

[6] Vgl. Dieterich a. a. O. über die römische confarreatio.

im Mythus der Kore nur durch einen solchen Ritus zu erklären ist,[1] und die bei jeder griechischen Hochzeit einen Hauptbestandteil des Zeremoniells bildende bedeutungsvolle erste Entschleierung der Braut[2] vor dem künftigen Gatten. Gerade in Sizilien, wohin beide Legendenfassungen, Zagreussage und *Κόρης ἁρπαγή*, Nonnos sowohl als Claudian ausdrücklich die hier im Mittelpunkte des Interesses stehende Webeszene verlegen, ist diese Feier zweifach bezeugt: erstens durch eine oft herangezogene Grammatikernotiz,[3] zweitens aber — was bisher übersehen worden ist — durch ein hochberühmtes Kunstdenkmal eben derselben Stadt Selinunt, deren Münzen uns eine Darstellung der Jungfrau mit ihrem Buhlen, dem schlangengestaltigen Gott,[4] aufbewahrt haben.

Figur 31. *ΑΝΑΚΑΛΥΠΤΗΡΙΑ ΚΟΡΗΣ*
Metope vom Tempel F in Selinunt im Museum von Palermo.

Ich meine jenes wundervolle Metopenrelief des Tempels F, das gegenwärtig meist mit RICHARD FOERSTER[5] ganz allgemein auf die heilige Hochzeit des Zeus und der Hera bezogen wird, das sich aber außer dieser wenigstens nicht ganz verfehlten Erklärung schon viele andere Mißdeutungen hat gefallen lassen müssen.[6] Die unvergleichliche Komposition spricht deutlich genug für sich selbst. Vor dem bekränzt dasitzenden, tiefbewegt aufblickenden göttlichen Bräutigam steht die Göttin im Ärmelchiton

[1] Vgl. den Quittenapfel, den die Neuvermählten angeblich nach solonischer Vorschrift in Athen zu essen hatten bei Plutarch. quaest., Rom. 65, cf. praec. coni. 1. Dazu die Mythen von den Hesperidenäpfeln beim *ἱερὸς γάμος* der Hera, GRUPPE, Handb. 385$_0$. Eine analoge persische Sitte bei Strabo XV, 3, 17, p. 377.

[2] Vgl. Synes. calv. laud. c. 7 p. 70P: *„ἐπὶ τούτοις Ἐλευσὶς ἄγει τὰ Δημητρὸς ἀνακαλυπτήρια“*.

[3] *„ἀνακαλυπτήρια Κόρης“* Schol. Pind. O. VI, 160.

[4] Siehe oben S. 121$_8$; die Metope selbst Abb. 31.

[5] Hochzeit des Zeus und der Hera, Winckelmanns-Programm 1867 p. 34.

[6] z. B. auf Zeus und Leto bezw. Semele bei SERRADIFALCO p. 66, HITTORF, Recueuil p. 165. K. O. MÜLLER, Kl. deutsche Schriften II, 477 und O. BENNDORF, Metopen von Selinunt, Berlin 1873, p. 55 f. wollten hier die graziös frivole Buhlgeschichte der homerischen *Διὸς ἀπάτη* wiedererkennen, von der diese Szene wohl toto genere verschieden ist. Mindestens müßte doch der *Κεστός* der Aphrodite oder sonst irgend ein bezeichnendes Detail zu erkennen sein.

und gegürteten Gewand mit doppeltem Überfall; über Kopf und Gestalt hat sie einen lang herabwallenden Schleier gebreitet, den sie eben, mit beiden Händen zugreifend, in scheuer, ernster Befangenheit auseinanderschlägt, dem Gott ihre Schönheit zum erstenmal enthüllend. Nur der wird darauf bestehen die beiden Gestalten auch weiterhin Zeus und Hera zu nennen, der sich nicht von den geläufigen Vorstellungen der mythologischen Schulbücher losmachen kann. Nicht der geringste Anlaß liegt vor, dieser namenlosen Göttin eine andere Bezeichnung zu geben, als die, die ihr im Kult selber, kraft der Rolle, die sie in der heiligen Handlung zu spielen hatte, zukam. Sie ist das „Mädchen" oder die „Jungfrau" schlechthin, deren Enthüllungsfest die Sizilier als „*ἀνακαλυπτήρια Κόρης*" und Vorfeier der Theogamie[1] alljährlich festlich begingen. Etwas anders liegt die Sache auf Seiten des göttlichen Bräutigams. Ihn schlechtweg als *νύμφιος* oder *πατήρ* anzusprechen, wird kaum angehen, da der männliche Partner der Priesterin bei dieser Zeremonie ganz sicher eine individuelle Göttergestalt zu verkörpern hatte, für die nur die Namen Hades und Zeus zur Wahl stehen.[2] Die Frage wird entschieden durch eine Reihe von Notizen, denen zufolge Zeus der Kore als Anakalypteriengeschenk Sizilien[3] oder doch enger gefaßt, Akragas[4] zu eigen gegeben habe. Nach allem, was über die Anakalypteriengabe überliefert ist,[5] handelt es sich dabei um ein Geschenk, das der Bräutigam der Braut zum Dank und als Freudenbezeugung für den ersehnten Anblick, bezw. als Entschädigung für das Keuschheitsopfer der Entschleierung gewährt. Zeus kann daher in der Kultlegende des sizilischen Anakalypterienfestes der Kore nicht als Brautvater — der hatte ja überhaupt im *δρώμενον* keine Rolle und deshalb ist auch seine Rolle in den Dichtungen über die Vermählung des Hades mit der Kore so schwankend und zweideutig — sondern nur als Bräutigam und Gatte gedacht gewesen sein. Wie man einen solchen Mythus mit

[1] Pollux I, 37 „*Κόρης παρὰ Σικελιώταις θεογαμία καὶ ἀνθεσφόρια*".

[2] Hermes, Apollon, Ares, die sonst auch noch in halbverschollenen Kultlegenden als *πάρεδροι* neben Kore stehen, sind hier von vornherein durch den Typus der Gestalt ausgeschlossen.

[3] Timäus bei Diodor V, 2, 3 ∾ Plut. Tim. 8 cf. Pind. Nem. I, 14.

[4] Schol. rec. Pind. Ol. II, 14 B.

[5] Poll. II, 59 „*ὀπτήρια τὰ δῶρα τὰ παρὰ τοῦ πρῶτον ἰδόντος τὴν νύμφην νύμφιον διδόμενα*". cf. ibid. III, 36 „*τὰ δὲ παρὰ τοῦ ἀνδρὸς διδόμενα ἕδνα καὶ ὀπτήρια καὶ ἀνακαλυπτήρια . . καὶ προσφθεγκτήρια ἐκάλουν*. Moeris ed. Bekker p. 205$_{24}$ „*ὀπτήρια Ἀττικῶς, ἀνακαλυπτήρια Ἑλληνικῶς*". Heute noch heißt bei den Türken die Brautgabe „Jüz gorümlük" = „Ins Antlitz schauen"; vgl. Theophil Löbel, Hochzeitsbräuche in der Türkei, mit einer Einleitung von H. Vambery, Amsterdam 1897, S. 35.

den Sagen vom Hadesraub zu harmonisieren vermochte und ob die Alten dieses schwierige Problem je in Angriff genommen haben, läßt sich kaum sagen. Zum Ziel kann mit einer solchen Aufgabe höchstens jene Differenzierungstheologie gekommen sein, die eine erste, zweite und dritte Persephone unterschied und die man schon dort am Werk sehen kann, wo es bloß die Defloration durch die goldene Schlange mit der nachfolgenden Entführung durch den Wagenlenker in Einklang zu bringen galt.[1] Die Deutung der mystischen Schlange auf Zeus ist durch Arnobius[2] gesichert, und Nonnos hat in seiner Schilderung[3] sogar das Epitheton *μείλιχος* seiner Vorlage bewahrt, das die besten Aufschlüsse darüber gibt, welchen Vorstellungskreisen dieser schlangengestaltige Zeus angehört. Es ist natürlich der schlangengestaltige chthonische Gott, den man durch die süßen Opfer von Honig und Milch zu besänftigen versuchte und daher euphemisch den *μειλίχιος* nannte, in Wahrheit der *ἀμείλιχος*, der unerbittliche Todesgott und als solcher vom Hades, dem Gegenspieler der Kore im Mythus von der Raubehe kaum verschieden. Zwischen der Schlangengestalt des Gottes im Deflorationsritus und der für alle folgenden Akte des *δρώμενον* vorauszusetzenden rein menschlichen Gestalt des göttlichen bezw. priesterlichen Bräutigams[4] hat gewiß irgend ein *ἱερὸς λόγος* die nötige Brücke geschlagen, höchst wahrscheinlich ein Verwandlungsmythus ähnlich jenen typischen, bei allen Völkern vorkommenden Märchen von dem erst durch irgend einen Zauber, Kuß, Umarmung, Bekleidung mit einem magischen Gewand u. dgl. aus seiner Tiergestalt zu erlösenden Bräutigam; etwa so, daß Zeus der Kore, nachdem sie sich die Liebkosungen der schmeichelnden Schlange hatte gefallen lassen, in seiner wahren Gestalt erschienen war.[5]

---

[1] Vgl. Proclus bei Abel fr. 187. Eine andere Möglichkeit einer Harmonisierung wäre etwa die, daß man der Kore zwei Gatten, einen himmlischen — Zeus — und einen chthonischen — Hades — zuschrieb und sie bei jedem einen Teil des Jahres weilen ließ, ähnlich wie etwa Adonis in seinem Amphibienleben bald bei Aphrodite-Ištar, bald bei Persephone-Eriškigal, oder der arabische Hobal abwechselnd bei Al-uzza und bei Al-latu weilt. Wenn es solche Legenden gab, so haben sie doch jedenfalls keinen kultischen Hintergrund; denn es lag kaum ein Anlaß vor, zwei Theogamien der Kore, eine bei der *καταγωγή*, eine zweite etwa beim *ἄνοδος* zu feiern.

[2] „Jovis anguem“ a. a. O.

[3] Vers 163 f. a. a. O. *„καὶ γαμίαις γενύεσσιν δέμας λιχμάζετο κούρης μείλιχος“*. Abbildungen des schlangengestaltigen Zeus Meilichios auf Weihereliefs aus dem Piräus Bull. Corr. Hell. 7, 507 ff. Jane E. Harrison, Proleg. p. 13—28, Fig. 1.

[4] Euseb. praep. ev. III, 12[4]: *„ἐν δὲ τοῖς κατ' Ἐλευσῖνα μυστηρίοις ὁ μὲν ἱεροφάντης εἰς εἰκόνα τοῦ δημιουργοῦ ἐνσκευάζεται“*.

[5] Bei Nonnos fehlen gerade hier ein paar Verse, wie in Koechly's Ausgabe auch richtig bemerkt ist. Man kann mit ziemlicher Sicherheit annehmen, daß in der

Mit der Schlangengestalt hatte der Gott wohl auch seinen alten chthonischen Charakter abgestreift. Bei einem Zeus in der gewohnten olympischen Gestalt dachte wohl jeder nur noch an den Himmelvater, der im *ἱερὸς γάμος* mit dem köstlichen Regen die Erdgöttin befruchtete: Das eleusinische Symbolum *ὗε — κύε,* wohl abwechselnd dem Bräutigam und der Braut zugerufen, verbürgt das frühe Eindringen dieser kosmischen Vorstellungen in den alten, einst wohl jedes mythischen Hintergrundes baren Hochzeitsritus und Fruchtbarkeitszauber.

Zu einem folgerichtigen, in sich geschlossenen Dogmengebäude konnten sich die sekundär aus den Riten abgeleiteten Mythenmotive wohl nie zusammenschließen; hier wurde das, dort jenes den Epopten vorgefabelt: so kann es denn auch nicht die Aufgabe religionsgeschichtlicher Forschung sein, die verwehten Nachklänge der mythischen Überlieferung künstlich zu einem harmonischen Ganzen zu verschmelzen: alles, was zu tun bleibt, ist die Erschließung des den Mythen zu Grunde liegenden, verhältnismäßig sehr beständigen Rituals. Wie sich die Entführung des Hades mit der Buhlschaft des Zeus Meilichios oder der heiligen Ehe des olympischen Göttervaters im Mythus zu vertragen vermochte, ist sehr gleichgültig. Wichtig ist nur, daß die Priesterin im Megaron sieben Tage und sieben Nächte[1] fastete, den berauschenden Mischtrank einnahm, mit Hilfe der Goldschlange die *διακόρευσις* vollzog, vom priesterlichen Gegenspieler nach verstellter Gegenwehr auf den Wagen gehoben und zur unterirdischen *παστὰς* geleitet wurde. Am Eingang (?) zu diesem Heiligtum[2] folgte der Kommunionsritus mit dem mystischen Apfel und die Entschleierung der Braut.

Können diese Züge in eben der Reihenfolge im großen und ganzen als feststehend betrachtet werden, dann kann auch die eingangs besprochene zwiespältige Verbindung der Webeszene, einerseits mit der Schlangenbuhlschaft, andrerseits mit dem Hadesraub in der orphischen Überlieferung kein Hindernis mehr für die Einreihung des Webens in die Reihe der *δρώμενα* abgeben. Vor der Deflorationszeremonie und vor der *ἁρπαγή* auf dem Wagen, also noch während des Aufenthalts im

---

Lücke etwas besonders Anstößiges, wohl das eigentliche *ἄῤῥητον*, vielleicht aber auch die Verwandlung und irgend eine Verkündigung der Dionysosgeburt gestanden haben mag.

[1] Vgl. den orphischen Demeterhymnus Diels FVS[2] p. 482 Z. 5 f.

[2] Die Wahrscheinlichkeit besteht, daß der Doppelincarnation der Göttin als *Κόρη* (*πάρθενος*) und *μήτηρ* auch gesonderte sacella entsprachen, einerseits der *παρθενών*, andrerseits der *νυμφών* (bezeugt bei Paus. II, 11 3 für Sekyon) oder das *μητρῶον*. Die Prozession auf dem Wagen könnte von dem einen zum andern hin stattgefunden haben.

μέγαρον oder παρθενὼν muß sich die Priesterin und ihr χόρος von Jungfrauen — vielleicht die Fastenwoche hindurch — mit der Anfertigung eines Peplos, vorher noch mit dem Spinnen des erforderlichen Garnes beschäftigt haben. Anders sind die oben besprochenen Aussagen Diodors, Claudians und des Nonnos von Panopolis nicht zu verstehen.

Die Bestimmung dieses Gewebes für ein Peplosfest ist von vornherein klar, und bei Claudian und Diodor auch deutlich ausgesprochen. Bleibt also nur der innere Zusammenhang zwischen der Herstellung des mystischen Gewebes und dem Ritenkomplex der Hierogamie zu verstehen. Daß ein solcher besteht, wird über jeden Zweifel erhoben durch die weiter unten ausführlich zu besprechende Schilderung des ἱερὸς γάμος zwischen Zeus und Chthonie bei Pherekydes, wo die Herstellung eines Mantels (φᾶρος) ausdrücklich unter den vorbereitenden Handlungen der heiligen Hochzeit, genauer noch als Bestandteil der Anakalypterienfeier erwähnt wird. Das Gewebe wird dort freilich vom Bräutigam, nicht wie in orphischer Überlieferung von der Braut hergestellt, eine Abweichung, die sich aus besonderen Umständen erklärt und noch eingehender erörtert werden wird. Soviel steht jedoch ohne weiteres fest: da das Zeremoniell der Götterehe notwendig als αἴτιον menschlicher Hochzeitsbräuche ihr treues Spiegelbild darstellen muß, — die antike Theologie durfte den Sachverhalt natürlich umgekehrt auffassen[1] — kann die Schlußfolgerung nicht vermieden werden, daß die Herstellung eines gewissen Gewebes in den ältesten Hochzeitsbräuchen eine wesentliche Bedeutung beansprucht hat. Davon wird man nun allerdings in den landläufigen Darstellungen antiker Eheriten nichts finden: begreiflich genug, da das einzige unzweideutige Zeugnis erst seit der Auffindung jenes Papyrusfragmentes des Pherekydes vorliegt und überdies alles dafür spricht, daß das spätere Altertum selbst das Verständnis für diesen wohl fast allerorten längst abgekommenen Brauch verloren hatte — eine Erscheinung, für die gerade auf dem Gebiet der Hochzeitsbräuche Analogien aus der Gegenwart leicht beigebracht werden könnten. An sich ist Ursprung und Bedeutung eines solchen Ritus ohne weiteres verständlich, da ja hinter solchen Sitten nur die allereinfachsten und ursprünglichsten Gesellschafts- und Produktionsverhältnisse vermutet werden dürfen. Unter diesen Voraussetzungen aber stellt die Webe, die das Mädchen vollenden muß, bevor sie dem Gatten folgen kann, ganz ein-

[1] Vgl. Pherekydes bei Diels FVS[2] 508$_{13}$ f.: „ἐκ τούτου δὲ νόμος ἐγένετο . . ἀνθρώποισιν". Vgl. Pseudo-Dionys. rhet. 2, 2; Äsch. Epig. fr. 55 N[2]; Claudius Kasilon, lex. rhet. p. 670, 28 Pors. ∾ p. 345 Nauck. Lobeck, Aglaoph. p. 782, Usener, Rhein. Mus. XXX, 227.

fach ihre Ausstattung an Leinen- oder Wollzeug dar, das riesige Webstück, das jetzt noch in bäuerlichen Lebensverhältnissen oftmals den größten Stolz und den wertvollsten Besitz des fleißigen Mädchens ausmacht und von dem auf Jahre hinaus der Wäschebedarf des neuen Hausstandes bestritten wird. Auch heute wird in der neapolitanischen Vorstadt S. Lucia in jedem Hochzeitszug eine eigenhändig von der Braut gewebte Bettdecke triumphierend zur Schau getragen.[1] Übten die Alten einst den gleichen Brauch — und das wird niemand unwahrscheinlich finden, der sich an die Triumphalprozession des panathenäischen Peplos erinnert — die Brautwebe im Hochzeitszug mitzutragen und mit bewundernden Jubelrufen zu grüßen, dann erklärt sich mit einem Schlag auch der uralte Hochzeitsruf *ὑμὴν ὑμήν* bezw. *ὑμὴν (ὦ) ὑμέν-αι-ὦ* (später „*Ὑμὴν Ὑμέναιος*“ gelesen) als Anruf der Hochzeitswebe.[2]

---

[1] Vgl. Trede, Das Heidentum in der katholischen Kirche III S. 315.

[2] *ὑμήν* (**ὑφ-μην* von *ὑφαίνω*) = Gewebe s. oben S. 110[6]. Die an sich abgeschmackte Beziehung des Hochzeitsrufes auf die membrana virginalis (Schol. Ven. Hom. *Σ* 493 (zu *ὑμέναιος*) „*ἐπεὶ ὑμήν ἐστιν ὁ ῥηγνύμενος ἐπὶ τῇ διακόρευσι τῶν παρθένων*) hat Paul Maas, Philologus 1907 p. 595 ff. dadurch ad absurdum geführt, daß die Alten das Jungfernhäutchen gar nicht gekannt haben. Dagegen behält seine ebenda p. 596 vorgeschlagene Zusammenstellung von *ὑμήν* und *ὕμνος* ihren Wert, weil auch *ὕμνος* (s. unten) sicher von *ὑφαίνω* abzuleiten ist. Die Ableitung eines göttlichen Wesens, des Hymenaios, Hymenëios oder Hymen (erst seit Ovid) aus diesem Ruf findet ihr genaues Gegenstück in der Vergöttlichung von *Λίνος* (Flachs) und *Μίτος* (Faden), über die ich demnächst im „Philologus“ ausführlich zu handeln gedenke. Über die orphischen Grundlagen der Bedeutung *ὑμήν* = Haut (= tierisches „Gewebe“) s. unten. — Nebenbei bemerkt, kann ich es nicht für einen Zufall halten, daß der ebenso rätselhafte römische Hochzeitsruf (cf. R. Schmidt, De Hymenäo et Talassio, 1886) genau dieselbe Deutung, allerdings aus barbarischem Sprachgut zuläßt: „thalassio“ (= talath-i-o, wo tallit טלית = „Mantel“ die noch heute übliche Bezeichnung für den schafwollenen, bei Hochzeiten und — ähnlich wie die toga civilis der Römer — bei der Aufnahme des Knaben in die Gemeinde (Bar-Mizwot) verwendeten rituellen Gebetsmantel der Juden ist, (vgl. Jewish Encyklop. s. v. „tallit“; über den „talith“ bei der jüdischen Trauungszeremonie vgl. unten Kap. IV), während -i- und o Exlamationen wie das „io“ in „jo hymen hymenaee io“ wären. Seit die Herkunft der Etrusker aus Kleinasien feststeht, kann die Möglichkeit des Eindringens semitischer Elemente in das italische Ritual nicht mehr bestritten werden. Vgl. etwa die sicher aus Babylon entlehnte etruskische Leberschau (oben S. 28[2]), dazu die Analogien von „templum“ und „kiblah“; Inschrift und Darstellung des Tammuz („Thamu“) auf einem etruskischen Spiegel (Gerhard IV, 323 p. 58); meine Ausführungen über Cuba-Kybele und Kubrâ-*Κύπρις*-Cupra im heurigen „Philologus“, die „Kasmilen“, von Lemnos und Samothrake und die römischen „camilli“ etc. Vielleicht aber braucht man mit der Erklärung gar nicht auf religionshistorische Zusammenhänge zurückzugreifen, denn „*Talas“ oder „*Talaϑ“ = Wollmantel kann als orientalische Textilwarenbezeichnung einfach durch den phönizischen Welthandel Lehnwort geworden sein, genau so wie „tunica“, Metathesis zu „kethṓnĕth“ assyr. „kittinē“ durch Vermittlung von

Andrerseits wird erst durch die Einsicht in diese früh verschollenen Hochzeitsgebräuche eines der bekanntesten Motive der Odyssee verständlich: wenn Penelope zur Hochzeitsfeier der Sitte gemäß die Brautwebe vollenden muß, dann begreift man leicht, wie sie durch ihren listigen Trug die Hochzeit immer wieder hinauszuschieben vermag. War das Tuch aber von Anfang an als Sterbekleid (*ταφήϊον σπεῖρον*)[1] für den alten Laertes gemeint, dann ist die Ausrede, ihm ein Leichentuch wirken zu wollen, „*μή τίς μοι κατὰ δῆμον Ἀχαιϊάδων νεμεσήσῃ | αἴ κεν ἄτερ σπείρου κῆται πολλὰ κτεατίσσας*“ eher einfältig, denn im Kleiderschatz des alten Fürsten müßte sich doch auf jeden Fall soviel Gewand gefunden haben, um seine Blöße auch im Grabe zu decken.

Hätte die Sitte etwa ein besonders gefertigtes Sterbekleid vorgeschrieben, dann oblag die Pflicht der Herstellung doch jedenfalls nicht der Schwiegertochter. Und schließlich ist nicht einzusehen, warum ihre Ausrede von den Freiern nicht mit dem Hinweis beantwortet worden sein sollte, sie könne auch als Frau eines zweiten Gatten nach Herzenslust an dem Sterbelaken für ihren ersten Schwiegervater weiter weben. Da ist schon bei weitem die übermütig trotzige Begründung im Vers 143 „*μή μοι μεταμώνια νήματ' ὄλῃται*“ vorzuziehen: so wenig eilt es der Treuen mit der neuen Hochzeit, daß ihr die Sorge für das Garn im Hause, das ungenützt verkommen könnte, wenn die Herrin es nicht mehr zur Webe verarbeiten wollte, mehr am Herzen liegt, als alle Wünsche der Freier; fast scheint es, als hätte eine ungeschickte Hand, um diesen absichtlich so nichtig gewählten Grund schwerwiegender zu machen, die drei Verse 144—146 mit den widersinnigen Pietätsrücksichten erst nachträglich

---

griech. *χίτων* (= χethon = Linnen) oder *ὀθόνη* (= אטון s. über diese Lehnworte Ed. Meyer, Encykl. Bibl. 3737 7 und Abraham Israels ibid. 5222 oben, s. v. „tunic“). Diese Annahme würde dann auch die griechischen Ausdrücke *ταλασήϊα ἔργα* = *ταλασία* = Wollspinnerei (Apoll. Rhod. 3, 292, Nonnos; Plato Legg. VII, 805 e; Xenoph. Mem. 3, 9, 11; Oec. 7, 6; Plut. quaest. Rom. 31 und die Lexica), *ταλασι-ουργέω* (Diod. Sic. 2, 23; Luc. V.H. 2, 36), *ταλασι-ουργία* (Plato Polit. 282 a; Lys. 208 d etc.) gut erklären, zumal nach David de Ginsburg, Les origines du mot „tallit“, Revue des Et. Iuiv. XX, 1890 S. 16—22 das Wort „talis“ auch koptisch, türkisch, arabisch und in den algerisch-marokkanischen Berbersprachen vorkommt. Da das Wort im A. T. fehlt und an aram. טלל „bedecken, überdachen“, hebr. טפא „flicken“ nur schwachen Rückhalt hat, handelt es sich wohl um ein spezifisch phönizisches Wort. Ägyptischen Ursprung — daran denkt Ginsburg — halte ich für ausgeschlossen. Die bisher vorgeschlagene Ableitung der hierher gehörigen griechischen Worte von *ταλαρός*, dem Korb der Wollspinner Poll. 10, 125 oder von *τάλαντον* (weil die Wolle den Arbeitern zugewogen wurde!) sind entweder nichtssagend oder absurd.

[1] *τ* 144 cf. 147. Warum die Webe gerade als Sterbekleid und Leichentuch gedeutet wird, wird sich weiter unten klärlich weisen. Einstweilen bemerke ich, daß auch der „talith“ als Sterbekleid benützt wird.

eingeschoben. Wie immer sich das aber verhalten mag, innere Folgerichtigkeit gewinnt die Erzählung nur dann, wenn es sich ursprünglich um das übliche Brautgewebe der Penelope selbst gehandelt hat. Das mußte natürlich fertig sein, bevor der Sitte gemäß an eine Hochzeitsfeier gedacht werden konnte und eine Frist dafür konnte der Klugen nicht wohl abgeschlagen werden.

Ohne Zweifel liegt also das Webemotiv in der Odyssee nicht in der ursprünglichen Form, sondern in einer willkürlichen, durch das allmählich entschwundene Verständnis für den alten Brauch um den inneren Gedankengehalt gebrachten Umbiegung vor. Dieses Ergebnis wird noch bestätigt durch den Vergleich der homerischen Überlieferung mit der einzigen überhaupt vorhandenen, trotzdem aber m. W. von der Homerkritik nie herangezogenen Parallele zur Penelopenfabel, die im vorliegenden Zusammenhang um so mehr Beachtung verdient, als sie aus Sizilien stammt, sonach aus eben den Gegenden, wo die Erlebnisse der webenden Kore übereinstimmend lokalisiert werden, wo Hades in der syrakusischen Quelle Kyane verschwunden[1] und mit Persephone an derselben Stelle wieder aufgetaucht[2] sein sollte, wo Timäus[3] u. a. die Entrückte in den Weltenberg[4] Ätna einfahren ließen, und wo bei Enna neben dem Nabel der Erde die blumige Wiese, der See Pergus und das Haus der Proserpina gezeigt wurde.[5]

Gerade in diesem Lieblingsland der webenden Getreidegöttin, in der ehemaligen Kornkammer der alten Welt, und außerdem — gewiß nicht zufällig — nur noch in Malta, wo ein blühender Demeter- und Korekult durch die Münzen[6] und eine weithin berühmte Baumwollweberei durch mehrere Quellen[7] bezeugt ist, lebt im Volksmund[8] die Sage fort,

---

[1] Diod. 5,4; Ovid. Met. 5, 425; Claud. 36, 250 ff.; Myth. Vat. II, 93 etc.

[2] Firm. Mat. err. prof. 7, 4.

[3] Bei Ps.-Aristot. mirab. ausc. 82, 836b 13 ff.; Plut. qu. nat. 23, Opp. hal. 3, 489; Hyg. f. 146; Schol. Pind. Nr. 1, 16; Philargyr. Virg. Aen. 3, 104; Myth. Vat. II, 93, III, 7, 2.

[4] Pind. Pyth. I, 36 wird der Ätna als Säule des Himmels bezeichnet. Über Bergentrückung s. Rohde, Psyche[2] S. 124.

[5] Cic. Verr. IV, 48, 106; Lact. II, 4, 28; Ovid. Fast. 4, 222; Diodor 5, 3; Stat. Theb. 2, 150; Sil. Ital. 7, 688, 14, 242; Arnob. 5, 35; Columella 10, 268 ff.

[6] Mionnet I, 342[24].

[7] Vgl. Diodor V, 2; Cicero, Verr. IV, 46, cf. „Melitenses vestes“ II, 72, 176 etc. Varro bei Non. 14, 16 „Melitensis mitra“. Sil. Ital. 14, 250 „lanigera Melite“; Hesych. s. v. *Μελιταῖα* und *Μελίτια*. Vgl. oben S. 120 über die wollewebende Kore.

[8] In Sizilien aufgezeichnet von dem bekannten Folkloristen Dr. Giuseppe Pitré, biblioteca di tradizioni popolari Siciliani, vol. XII, p. 194 „da tradizione orale“ und von Trede, das Heidentum in der kathol. Kirche, Gotha 1870 B. I, S. 54. Tredes Fassung muß deshalb zitiert werden, weil dort allein das Motiv vom „reichen“ Mann als Freier

daß die „Heilige Agatha“ von Catania oder Palermo, — *πόλεις διερίζουσιν περὶ ῥίζαν* — eine Weberin[1] von ungewöhnlicher Schönheit, großer Keuschheit und Liebe zum jungfräulichen Stand von ihrer Mutter hart bedrängt worden sei, einen gewissen „reichen Mann“ zum Gatten zu nehmen; sie habe dem Zwang weichend eingewilligt, ihn zu heiraten, sobald sie einen Schleier aus Gold und purpurfarbigem Byssus, der noch heute als Palladium der Stadt in der Kathedrale von Catania verwahrt wird,[2] fertig gewoben haben würde. Den verhaßten Hochzeitstag habe sie aber dadurch immer weiter hinausgeschoben, daß sie das eben vollendete Stück des Gewebes immer wieder auftrennte. Die Übereinstimmung mit der Penelopenfabel liegt auf der Hand und ist tatsächlich auch schon dem Pater a Lapide aufgefallen. Ein Flachkopf vom Schlage Tredes, der sich berufsmäßig verpflichtet fühlte, hinter jeder Heiligenlegende papistischen Priestertrug zu wittern, hat denn auch ganz unbedenklich geglaubt, der fabelnde Verfasser der Agathenlegende habe das Motiv in bewußter Entlehnung aus der Odyssee herübergenommen. Darüber, daß gerade dieser Zug — vermutlich weil er den Stempel seiner Herkunft allzudeutlich an der Stirne trug — in allen schriftlichen Aufzeichnungen des Heiligenlebens fehlt, hat er sich anscheinend keinerlei Gedanken gemacht. Nun könnte ja vielleicht auch ein andrer auf den Einfall geraten, die Odyssee sei einst in Sizilien so volkstümlich gewesen, daß das Volk, dessen äußere Erscheinung heute noch so oft den unverlierbaren Adel hellenischen Volkstums deutlich erkennen läßt, selbst im Gewand christlicher Legende einzelne Züge der alten Nationaldichtung lebendig bewahrt habe. Aber auch diese Möglichkeit wird vollkommen ausgeschlossen durch die überraschende Beobachtung, daß

---

bewahrt ist. Pitré oder sein Gewährsmann haben diese Einzelheit entweder vergessen oder für unwichtig gehalten und daher für den „ricco“ bloß das farblose „un quidam“ eingesetzt. Die Legende von Malta steht ohne Quellenangabe bei P. Cornelius a Lapide S. J., Commentaria in Actus Apostol., Antwerpen 1627, c. 28, v. 1, p. 356, danach Acta SS. Febr. I, p. 604E und lautet: „ . . . S. Agatha, quam famam est, ibidem“ (sc. in La Valette) „persecutionem Siculam fugientem latitasse ac celebre illud velum Aetnae incendia compescens contexuisse: idque instar Penelopes ea arte ut quae per diem texuerat nocte retexeret, eo quod matri urgenti ad nuptias eas detrectans responderet, sibi prius hoc velum pertexendum esse . . . .“ Ich bemerke dazu, daß Jesuiten für volkstümliche Lokalüberlieferungen in der Regel als besonders gute Gewährsmänner gelten dürfen, da sie ihre Kenntnisse meist Ordensbrüdern verdanken, die an Ort und Stelle solche Legenden aufzunehmen Gelegenheit und Neigung hatten.

[1] In Catania wird der Agathentag noch jetzt durch eine besondere Prozession der Weberinnen gefeiert. Pitré a. a. O. p. 195.

[2] Vgl. die Beschreibung der Reliquie in den Acta SS. a. a. O. 647$_{13}$.

hier eine ältere, reinere, vorhomerische Fassung vorliegt, wie sie aus der kunstmäßig umgestalteten Dichtung nur durch immerhin unsichere Schlußfolgerungen zurückgewonnen hätte werden können.

Wer immer in den Veden die oben[1] angeführten Stellen liest, von dem Gewande, das die Nacht webt, aber die Sonne[2] mit jedem Frühlicht wieder auftrennt, muß unwillkürlich auf die Vermutung kommen, daß dieses schöne und anschauliche Mythenbild vom allmorgendlich verschwindenden,[3] allabendlich wiedergewobenen *ἐννύχιος χιτών*[4] des Sternenhimmels auch hinter der homerischen Fabel vom Trug der Penelope zu vermuten ist.

So bestechend nun aber diese Annahme erscheinen könnte, müßte man doch bei genauerer Überlegung jedenfalls einwenden, daß ja die homerische Penelope bei Tag webt und bei Nacht auftrennt[5] — gerade umgekehrt, wie es die kosmische Deutung des Mythus erfordern würde. In der Agathensage, wie sie in der Malteser Aufzeichnung des Pater CORNELIUS A LAPIDE vorliegt, verhält sich die Sache geradeso, allerdings wohl nur deshalb, weil dem gelehrten Humanisten sein Homer und sein „instar Penelopes" zu stark im Kopf herum gespuckt haben dürfte. Denn in Sizilien erzählt man es anders. Hier hat Dr. PITRÉ,[6] wohl der verlässlichsten einer, ein paar Sprichwörter — also volkstümliche Überlieferung in der zähesten und beständigsten Form — aufgezeichnet, aus denen die überraschende Tatsache hervorgeht, daß die „heilige Agatha" am Tage aufgetrennt und bei Nacht gewoben hat: von einer Sache, die sich so lang und aussichtslos hindehnt, wie etwa die immer wieder versprochenen und wieder vergessenen Maßregeln zugunsten der verelendeten Bevölkerung des einst so blühenden Landes, sagt der Sizilianer mit trüber Ironie „essiri comu la limpia"[7] bezw. „la tila di

---

[1] S. 101, Text Nr. 30 f.

[2] Zu der Deutung Agni's als Sonne vgl. die zahlreichen Belege bei BERGAIGNE I, S. 12—14; 73 f.; 105 f., besonders Rgv. VIII, 43, 32; VI, 4, 6; III, 14, 4; I, 71, 9; Vâl. 8, 5 etc.; OLDENBERG, Relig. der Veden S. 109 ff.

[3] Vgl. oben S. 89 Text Nr. 7, dazu Berach. 58 C, oben S. 90₀; ähnlich Nr. 24 S. 101.

[4] Vgl. Text Nr. 13 S. 93.

[5] *τ* 149: . . . *„ἠματίη μὲν ὑφαίνεσκον μέγαν ἱστόν, νύκτας δ'ἀλλύεσκον"*.

[6] a. a. O. p. 194.

[7] Der Ausdruck „limpia" für „tila" = Leinwand ist, wie PITRÉ ausdrücklich bemerkt, aus dem sizilianischen Dialekt nicht zu verstehen und wird sonst nie gebraucht. In den Acta SS. a. a. O. 647 E bemerkt P. BOLLANDUS, wenn ich den Zusammenhang recht erfasse, einem anonymen Manuskript zufolge, das er wahrscheinlich den Bemühungen eines sizilischen Ordensbruders verdankte — in diese Arbeitsweise BOLLANDS habe ich bei meiner Neuausgabe der Domitianusvita einen ziemlich genauen Einblick gewinnen können — „«Grympam» sane quidem vel «Grympiam» appellant Catanenses

S. Aáti, ca non si finia mai: ca la notti tissia e lu jornu scusia". Man wird zugeben, daß diese merkwürdige Umkehrung der homerischen Sagenfassung einerseits die Annahme irgendwelcher Abhängigkeit von der Odyssee rundweg ausschließt, andrerseits ein unlösliches Band zwischen dem vedischen Mythus bezw. seinem vorderasiatischen Vorbild[1] und der sizilianischen Volkssage schlingt. Kein Mensch, der die homerische Fabel kennt, hätte je auf den Gedanken kommen können, das Motiv so zu verdrehen, niemand, der frei eine novellistische Ausflucht einer listigen Braut wider Willen hätte ersinnen wollen, würde sie am Tag vor aller Augen ihr nächtliches Werk haben zerstören lassen. Wer hier nicht den Einfluß eines durchsichtigen kosmischen Mythengebildes anerkennen will, verschließt sich selbst jede Erklärungsmöglichkeit. So wird man sich wohl oder übel zu dem Zugeständnis verstehen müssen, daß die anscheinend mehr als zweieinhalb Jahrtausende jüngere sizilianische

---

peregrino vocabulo, ut fatentur, velum S. Agathae". Nachdem er verschiedene anonyme, wahrscheinlich ebenfalls von gelehrten Ordensbrüdern beigesteuerte Erklärungsversuche aus dem Griechischen (*χρυμπάνειν* bei Hesych) und dem Portugiesischen mit der gewohnten vorsichtigen Skepsis abgelehnt hat („verum neque ad sacrum velum ea significatio [scil. von *χρυμπάνειν*] „facit neque ratio est, cur ab Lusitania petere eam vocem Siculos arbitremur"), läßt er die Frage nach Ursprung und Bedeutung des seltsamen Wortes offen. Wer von den Lesern sich an der Hand der Noten meiner Domitiansausgabe (Mitteil. d. Instit. f. österr. Geschichtsf. 1907 S. 60 ff.) davon überzeugen wollte, was Bollandus aus den von dem Kärtner Jesuiten P. Rieberer ganz korrekt, freilich etwas krakelig abgeschriebenen Ortsnamen der Quelle für phantastische Wechselbälge gemacht hat, wird es gerechtfertigt finden, wenn ich annehme, daß in dem sizilischen Manuskript nicht „Grympa" oder „Grympia", sondern „Olympa sive Olympia" gestanden hat. Das würde sehr gut einerseits zu der von Pitrè aufgezeichneten „limpia", andrerseits zu der sicher bezeugten Benennung „Olympiaca stola" für das Himmelskleid der Isismysterien (Apuleius XI, 24, s. unten) passen. Das Nachleben einer solchen Ritualbezeichnung hätte im sizilischen Volksmund nichts Verwunderliches. Die Schiffskarren mit den pompösen Festdekorationen, die bei der Agathenprozession in Verwendung kommen (Pitré, Bibl. trad. pop. Siz. XXI, p. 476) heißen „le bare", ein Wort, das ohne Frage identisch ist mit der antiken, besonders beim „Isidis navigium" für die auf Rädern zum Meer geschobene Barke gebräuchlichen Benennung „*βαρίς*". Ebenso nennt man noch heute in Sizilien gewisse Festbrote „milo" (Förster, Raub der Proserpina S. 23$_6$), ganz so wie die bei den antiken Thesmophorien der Demeter gebackenen *μύλλοι* in Gestalt der *ἐφήβαια γυναικεῖα* (Herakl. Syracus. bei Athen. XIV, 647). Wenn aber wirklich „limpia" volkstümlich aus „*Ὀλύμπια*" verderbt ist, so bildet das eine weitere Stütze für die oben im Text vorzubringenden Annahmen.

[1] Niemand Besonnener wird heute eine solche Übereinstimmung durch die Annahme eines proethnischen indogermanischen Urmythus erklären wollen. Wenn überhaupt ein Zusammenhang und nicht etwa parallele Entwicklung analoger Mythengebilde vorliegt, kann der gemeinsame Ursprung nur in der vorderasiatischen Kultur gesucht werden.

Legende in Wirklichkeit die älteste, vorhomerische Fassung der Penelopenfabel bewahrt hat.

Daraus ergeben sich nun mit Notwendigkeit zwei Schlußfolgerungen, eine nähere für den Inhalt, eine entferntere für das Wesen dieser vorhomerischen Legende. Zunächst ist es nämlich mit Händen zu greifen, daß die „Heilige“, wenn sie am Tag ihr Gewebe auftrennt, keinen menschlichen Freier zu täuschen beabsichtigt, der zur Nachtzeit schläft und am Tage wacht, sondern irgend ein nächtliches Wesen, das die Sonne scheut und tagsüber machtlos ist. Schon dieser Zug allein hebt die alte Fabel einerseits aus der hellen, rein menschlichen Welt des homerischen Epos, andrerseits aus dem nüchtern kleinbürgerlichen Milieu der Agathenlegende heraus. Kein Freier aus Doulichion, Samos oder Zakynthos und kein wohlhabender quidam von Palermo oder Catania kann es gewesen sein, der um die „Gute, Heilige“ wirbt. Der böse „ricco“, von dem der fromme sizilische Bauer heute mit dem ganzen Ingrimm des gedrückten Colonen und Fronarbeiters gegen den reichen Grundherrn spricht, war nie etwas andres als der namenlose Feind der ganzen Menschheit, der unermeßlich „Reiche“, dem alle Grabhorte und die reichen Schätze der ganzen Erde gehörten, der verhaßte Totengott, *Πλοῦτος* wie ihn die Griechen, Dis pater, wie ihn die Römer mit Grauen benannten. Wer aber kann sie gewesen sein, die „Weberin“, von der die Sage in vorhomerischer Zeit schon zu singen wußte, wie sie sich gegen die Ehe mit dem finsteren „Reichen“ listig gewehrt hätte? Daß es keine christliche Blutzeugin gewesen sein kann, Jahrhunderte, bevor Christen auf dieser Scholle für ihren Glauben litten, bedarf keiner Erörterung. Sicher war es Penelope selbst, die umbuhlt von jugendlichen Freiern, keinem folgen wollte,[1] bis der grimme „Töter“ Olysseus — aus dem das Epos freigestaltend Odysseus, den „Dulder“ gemacht hat[2] — alle Buhlen mit seinen Pfeilen hinweggerafft und die Widerstrebende in sein schauriges Ehegemach gezwungen hatte, — nicht Penelope, die Heroine des Epos, sondern Penelope, die alte Göttin, die neben ihrem finstern Gemahl noch

---

[1] Ebenso weist Kore bei Claudian, rapt. Pros. I, 134 die von reichen Geschenken — Mars schenkt Rhodope, Apollon Amyklae, Delos und Klaros — unterstützten Bewerbungen dieser Götter stolz zurück.

[2] Es ist Kretschmers Verdienst (Griech. Vaseninschr. p. 73; 146; 234; Zeitschr. f. vgl. Sprachforsch. XXIX, 1888, 430 ff.; Einl. S. 281; cf. Quintil. I, 4_{16}) auf diese volkstümliche, von den Westgriechen den Römern vererbte Form mit dem *λ* als die ursprünglichere hingewiesen zu haben. Odysseus — zu *ὀδύρομαι* zu stellen, wie das Epos selber voraussetzt, — steht neben *Ὀλύξευς* wie *Πένθευς*, der „Schmerzensmann“ neben *Πέρθευς, Πέρσευς*, dem „Zerstörer“.

in historischer Zeit ihre Kulte besaß,[1] nicht Penelope, die treue Gattin, sondern Penelope, die sich allen Freiern hingab und ihnen[2] — nach andrer Fassung dem Gott Hermes[3] oder Apollon[4] — den Pan[5] gebar. Kann man weit fehlgehen, wenn man diese Penelope, deren Kult ein Grabkult war, die Gattin des großen Verderbers „Olysseus“ oder „Apollon“ selbst mit einem weniger harmlosen, aber bekannteren Namen „Persephone“, die mörderische „Zerstörerin“[6] nennt? Und kann es ein

[1] Vgl. das Grab der Penelope in Mantinea, Paus. 12_5. Odysseus — natürlich nicht der epische Ithakerfürst — auf den Münzen der Stadt cf. Svoronos, Ulysse chez les Arcadiens gaz. archeol. XIII, 1888, Taf. XXXV.

[2] Duris FHG II, 479_{42}; Lykophr. 772; die Geschichte spielt natürlich etymologisch mit *Πᾶν* und *πάντες μνηστῆρες*. Aber die Sage hätte nie erfunden werden können, wenn nicht der Mythentypus von der buhlerischen Göttin, die allen ihren Freiern den Tod bringt (über den kultischen Hintergrund des Motivs s. unten) von jeher mit dem Namen der Penelope verknüpft gewesen wäre. Lästersucht hat den Mythus aufgezeichnet, erfinden konnte sie ihn wohl kaum.

[3] Herodot II, 145; Apol. ep. 7_{38}; Nonn. 14_{87}; 24_{86}; Hyg. f. 224; Eustath. *β* 84, 1435_{52}; Schol. Opp. hal. 3_{15} f.; Schol. Pind. hyp. P. S. 297 B; Myth. Vatic. I, 89; Schol. Luc. 3_{402}; Luk. *θεῶν διάλ.* 22; Schol. Theokr. 7_{109}; Serv. Virg. Aen. 2_{44}; Nonn. Abb. bei Westerm. Mythogr. graeci 381_{12}; Cic. deor. nat. III, 22_{56} u. a. m. Hermes mit Persephone (Brimo) gepaart im Kult von Pherae, Gruppe, Hdb. 118_2. Vgl. Properz II, 2_{11} „Mercurio . . virgineum Brimo composuisse latus“. Die elliptische Ausdrucksweise bei Cicero, deor. nat. III, 22_{56} „Mercurius, cuius obscenius natura excitata traditur, quod adspectu Proserpinae commotus sit“ ist sicherlich im Sinn der Bemerkungen in Goethes römischen Elegien von den Alten bei denen „Begierde dem Blick“ und „Genuß der Begier“ folgte, zu verstehen.

[4] Pind. fr. 100 Euph. bei Meineke, Anal. Alex. 158 CLXIV; Schol. Bern. Virg. Georg 1_{17}; Schol. Eurip. Rhes. 36; Schol. Luc. 3_{402}; vgl. Apollon als Freier der Kore bei Claudian (oben S. 136_1) und Abel fr. orph. Nr. 264 p. 261: *„παρ᾽ Ὀρφεῖ ἡ Δημήτηρ ἐγχειρίζουσα τῇ Κόρῃ τὴν βασιλείαν φησίν·*

„αὐτὰρ Ἀπόλλωνος θαλερὸν λέχος εἰσαναβᾶσα
τέξεαι ἀγλαὰ τέκνα πυριφλεγέθοντα προσώποις.“

Bedarf es eines Hinweises auf die Auffassung des Apollon als *ἀπολλύων* und auf die Pfeile mit denen er, selber ein anderer *Ὀλύξευς* die Menschen dahinrafft?

[5] Pan (von **πάω* vgl. lat. pa-sco, weiden) der „Hirte“, der *διφυής* mit seiner Ziegengestalt entspricht wohl durchaus dem *κεροὲν βρέφος* der Kore, dem Bocks-Dionysos, den die Orphiker nicht nur *ζαγρεύς* den „Jäger“, sondern auch *„ποίμην“* den „Hirten“ nannten (Orph. L. 260); Pan selbst ist Jäger (vgl. Wieseler, Göttinger gelehrte Anz. 1891 S. 608; Paus. VIII, 42_{37}) und wird als *„ἀγρεύς“* (Anthol. Pal. VI, 180) angerufen. Beides, „Jäger“ und „Hirt“ sind äquivalente Bezeichnungen des Orionsternbildes, die ebenso wie bei Dionysos auch bei Attis, Adonis, Tamuz und bei Orion selber wechseln. Die Verbindung des Pan und des Hermes mit der Penelope weist auf eine arkadische Sagenfassung (vgl. zu Anm. 1 oben noch die Darstellungen des Pan auf Münzen von Mantinea, Svoronos, a. a. O. p. 256).

[6] Ich weiß sehr genau, daß der Name noch andre Deutungen zuläßt. Aber die eine lag einem Griechen im Ohr und das wird bei den Etymologien, die alle Neben-

Zufall sein, daß der Name „Pene-lope“ selber sich ungezwungen gerade in den Mythus vom Raub der Kore einfügt, die nach der orphischen,[1] nicht erst von den Neuplatonikern[2] tiefsinnig ausgedeuteten Legende das blumige Werk der Webe, den *πόνος ἀνθεμόεις* der *πηνή* unvollendet zurücklassen muß, wie der grimme Räuber, des fruchtlosen Wartens müde, sie mit Gewalt vom unfertigen Werk hinwegrafft?

Die homerische Penelope vollendet freilich ihr Gewebe und auch die „Heilige“ von Catania muß schließlich vom Auftrennen abgelassen haben, da ja das „sacro velo“, um das es sich handelt, heute noch fertig und mangellos im Domschatz von Catania liegt. Aber das kann kaum als Einwand gegen die bisherigen Annahmen ausgespielt werden: denn gerade wie das *φᾶρος* der Penelope vollendet wird — von dem der „Heiligen“ schweigt die christliche Legende aus begreiflichen Gründen — läßt wieder in der lehrreichsten Weise den alten cultlichen Hintergrund des Mythos erkennen: *„ὡς τρίετες μὲν ἔληθον ἐγώ . . . | ἄλλ ὅτε τέτρατον ἦλθεν ἔτος καὶ ἐπήλυθον ὧραι . . | . . . ὡς τὸ μὲν ἐξετέλεσσα καὶ οὐκ ἐθέλουσ᾽ ὑπ᾽ ἀνάγκης“ . .*[3]

In der Odyssee haben diese drei und das vierte Jahr der Vollendung als Frist keinen Anhaltspunkt, ja dadurch daß das *φᾶρος* lang vor der Rückkehr des Odysseus fertig ist — der nach jeder Rechnung weit mehr als vier Jahre vom Hause weg gewesen sein muß — wird die ganze Fabel fast zu einem blinden Motiv verdreht.

Aber wem fallen nicht bei diesen Zeitangaben die oben gesammelten Nachrichten über trieterisch wiederkehrende Peplosfeiern ein, und wer könnte übersehen, wie gut sich das Motiv vom Weben und Trennen zur Kultlegende eines jeweils am Ende eines großen Jahres, im *τέτρατον ἔτος* gefeierten Mantelfestes eignet, um die für die Herstellung der

---

formen, besser gesagt Umbiegungen, berücksichtigen wollen, immer viel zu niedrig angeschlagen. Vollkommen synonym ist *Ἄρταμις* = Schlächterin (Gruppe, Hdb. 1267 2).

[1] Abel fr. orph. Nr. 211 p. 238: *„Ἰστὸν ἐποιχομένην ἀτελῆ πόνον ἀνθεμόεντα“*. Das zu ergänzende Verbum muß einfach *λείπειν* oder *καταλείπειν*, nicht *τέτμον* (so Foerster, Raub d. Proserp. 42 6) gelautet haben. cf. Procl. in Plat. Tim. V, 307 D Abel ibid. *„ἀτελεῖς τε καταλείπειν τοὺς ἱστοὺς καὶ ἁρπάζεσθαι“*. Zum Epitheton *ἀνθεμόεις* vgl. Diodor a. a. O. (oben S. 117 1): *„συνάγειν μετ᾽ αὐτῆς τὰ ἄνθη καὶ κατασκευάζειν κοινῇ . . . τὸν πέπλον“*, was Schwenck, Rh. Mus. XII, 1857, 555 vielleicht mit Recht dahin erklärt, daß der Mantel aus den gesammelten Blumen gewebt sei. cf. Papyr. Berol. 44 1: *„Φερσεφόνης ἄνθη πλεκούσης“* Diels FVS 2 478 31. Vgl. Alanus de Insulis a. a. O. Migne, PL CCX, 439: „terra spirantem florum tunicam usurpavit, ver vestimenta texebat arboribus“.

[2] Prokl. a. a. O.: *„τὸ γὰρ ἀτελές, οἶμαι, τῶν ἱστῶν ἐνδείκνυται . . ἀτελὲς εἶναι τὸ πᾶν.“* Vgl. oben S. 40 1 über den unfertig gebliebenen Sternenmantel des Demetrius Poliorketes.

[3] *τ* 151 ff.

Webe unverhältnismäßig lang[1] hinausgedehnten Fristen der Feier zu erklären?

Penelope, die ihr Gewebe vollendet, konnte freilich nicht als Pene-lope die „Webverlasserin" gedeutet werden: aber dafür läßt der Name auch noch eine andre, ebensogut im Geist jener alten spielerischen Wortmystik verbleibende Spaltung „Pen-elope", von ἔλλοψ oder ἔλλοπος „stumm", zu. Die „stumme Weberin" aber steht tatsächlich wieder im Zusammenhang eines nach unverkennbaren Anzeichen ursprünglich in denselben Kreis gehörigen Mythus. Jeder kennt aus dem Ovid die Fabel vom beilbewehrten Thraker Tereus,[2] der seine Schwägerin Philomela vergewaltigt und ihr die Zunge ausschneidet, damit sie ihre Schande nicht verraten kann; die Stumme aber webt ihre Geschichte in einen kunstvollen φᾶρος ein.[3] Zum Schluß werden die beiden Schwestern in eine Schwalbe und eine Nachtigall, Tereus in einen Wiedehopf (ἔποψ) verwandelt. Der Zusammenhang mit dem Kultkreis der Demeter ist an mehreren Stellen deutlich: zu dem Wiedehopf Tereus gehört offenbar die Wiedehopf-Demeter (ἐπωπίς) in Sikyon,[4] der Name Philomela ist wohl von Philomelos, Demeters und Jasions Sohn, dem Bruder des

---

[1] Vgl. im Gegensatz etwa das in 24 Stunden vollendete φᾶρος αὐθήμερον der Osirismysterien oben S. 88₁.

[2] Der Name ist ganz regelmäßig von τηρέω = beschützen abgeleitet. „Tereus" ist also eine analoge Gestalt wie Σωσίπολις, ein schirmender Genius loci. Das Doppelbeil bestimmt den Kultkreis, in dem er gesucht werden muß; und wirklich ist ein Gott Σώζων mit dem Beil in Kleinasien sicher nachweisbar. (IMHOOF-BLUMER, Monn. grecques S. 304₈, Münze von Antiochia in Karien; DUCHESNE-COLLIGNON, Bull. corr. hell. 1877 S. 366, Votivbild bei Djouk-Ovarlak, COLLIGNON ibid. IV, 1880 S. 291, Votive bei Tefenij, Karamanly etc.; MORDTMANN, Ath. Mitt. X, 1885₁₂, Altarrelief aus dem Thymbrestal; LÖBBEKE, Zeitschr. f. Numismatik XII, 1885 S. 348). Zu Σώζων und Σωσίπολις vgl. USENER, Götternamen 174 f., wo Tereus fehlt. Als „geminus coniunx" mit den zwei Frauen entspricht er wieder dem kleinasiatischen Götterbuhlen, der einen Teil des Jahres bei der oberen, den andern bei der unteren Göttin verbringt. „Itys", sein und Proknes Sohn — bei Homer τ 518 ff. und Hesiod (bei Aelian v. h. 12₂₀) ist das Deminutivum Ἴτυλος überliefert, — wird zerstückelt, gekocht und gegessen, ist also wie Dionysos und andere Gestalten ein Gott, der durch einen σπαραγμός mit nachfolgender Kommunionsmahlzeit verehrt wurde. Ich halte Ἴτυς (maskul. zu ἰτέα Weide) für den dendritischen Gott des Weidenstamms. Da die Verehrung des Tamuz als Weide (ZIMMERN, Tamuzlieder, Ber. der sächs. Ges. LIX, 1907, S. 220 „eine Weide, die an ihrer Wasserrinne nicht jauchzte") bezeugt ist, dürfte Ἴτυς = „Weidenbaum" absichtliche griechische Umformung von Atys sein. Neben dem Deminutiv Ἴτυλος kann sehr wohl ein anderes Ἴταλος — wie der theophore Personenname Ἄτταλος zu Ἄττις — gestanden haben. Ein Ἴταλος aber ist der Sohn — der Penelope (Hyg. f. 127).

[3] Sophokles Tereus fr. 527 NAUCK². Ovid, met. VI, 575 ff.

[4] Hesych. s. v. ἐπωπίς.

Plutos und Vater des Pareias,[1] also des oben beim Deflorationsritus besprochenen Schlangendämons nicht zu trennen. So wird es immerhin sehr wahrscheinlich, daß man in den ältesten Demeterkulten[2] auch von der „stummen Weberin“ und ihrer Vergewaltigung und nachmaligen Verwandlung in einen Vogel[3] zu erzählen pflegte, — begreiflich genug, selbst wenn von jedem mythischen *αἴτιον* abgesehen wird, da leicht auch beim Weben des heiligen *φᾶρος*, wie bei so vielen andern Kulthandlungen, den Jungfrauen tiefes Schweigen vorgeschrieben sein konnte.[4] Ist also „Penelope“ wirklich bloß eine alte Epiklese der vom Webstuhl geraubten Kore, so bleibt nur noch dasselbe von der „heiligen Agata“ zu beweisen übrig, um die Zusammenhänge der Mythen in allen Stücken aufzuklären. Tatsächlich läßt sich diese zweite Gleichung vielleicht mit noch größerer Wahrscheinlichkeit begründen als die zwischen Kore und Penelope.

Daß gerade in Sizilien, wo der Korekult, gewiß im Zusammenhang mit dem blühenden Getreidebau, so tiefe Wurzeln geschlagen hatte,[5] eine „Heilige“ an Stelle der Landesgottheit getreten ist, erklärt sich in sehr einfacher und naheliegender Weise dadurch, daß die Göttin in diesen Gegenden[6] besonders häufig mit dem auch bei Dichtern[7] und in

[1] Petellides von Knossos FHG IV, 472. Er soll den ersten Wagen verfertigt haben, ebenso wie sonst der gleichfalls dem Demeterkreis angehörige Erichthonius.

[2] Für das hohe Alter sind vor allem die nach Kleinasien weisenden Spuren bezeichnend.

[3] Auch von Penelope muß die Sage die Verwandlung in einen Vogel berichtet haben, da die Penelopenente (Alkaios fr. 84; Mnas. bei Plin. N. H. 37_{38}; Schol. Aristoph. Av. 1302; cf. ibid. v. 298; Arist. hist. anim. 8, 5; Tzetz. Lykophr. 792), doch jedenfalls als heiliger Vogel nach der Göttin heißt, nicht umgekehrt. Vgl. W. Robertson Smith, English historical Review, IIa 1887 p. 305 über die syrische Benennung der Taube mit dem Kultnamen der Ištar „Semi-ram“ (= „Name des Hohen“ = griech. Semiramis).

[4] Vgl. das bekannte auch von Andersen bearbeitete Märchen von dem Mädchen, das ihre in Schwäne verwandelten Brüder durch Weben von Nesselhemden erlösen muß. Die tragische Verwicklung beruht darauf, daß sie während der ganzen Zeit des Webens kein Wort sprechen darf. Auf die römische Indigitation der Larenta, einer sonst unbekannten Totengottheit, der an den Feralien geopfert wurde, als Dea tacita bezw. muta scheint Ovid eine Persephonelegende übertragen zu haben, in der einerseits das Motiv der Stummheit, andrerseits die Vergewaltigung (durch Hermes, vgl. oben S. 126_2, 137_3) vorkam (s. Georg Wissowa in den philol. Abhandlungen M. Hertz dargebracht S. 166). Jedenfalls gehört diese Dea muta (= *Ἑλόπη*) mit der Dea bona (unten S. 142) zusammen.

[5] Siehe oben S. 132_{1-5}.

[6] z. B. in Akrai, Inschr. CIS I, 204; derselbe Titel in einer Inschrift von Tauromenion CIG III, 5643 ∾ IGS I, 431.

[7] Hom. hymn. V, 203. Hesiod, *ἔργα* 465; Archiloch. fr. 120; Mosch. fr. 6_{24} N ². S. 814. Studemund, Anecd. var. 270; Kaibel, Ep. 871_3.

der Liturgik der Orphiker[1] bezeugten Kultnamen der „Heiligen“ (*Ἅγνη*)[2] angerufen worden ist. Der Name der Heiligen — „Agatha“ — würde sich am einfachsten erklären, wenn auch „*Ἀγαθή*“ als Kultbezeichnung der *Θεά* nachzuweisen wäre. Diese Voraussetzung aber erfüllt sich wirklich in ihrem ganzen Umfang, wenn man die Nachrichten über die sicher von Großgriechenland aus durch Vermittlung des Getreidehandels[3] den Römern zugekommene Mysteriengöttin „Bona Dea“, griechisch *Ἀγαθή*,[4] einer genaueren Vergleichung mit den Überlieferungen des sizilischen und unteritalischen Korekultes unterwirft.

Anknüpfungspunkte an altrömische Götternamen wurden, wie gewöhnlich, bei der Einführung griechischer Gottheiten gesucht und in den alten Indigitationen des Faunus (= bonus) und der Fauna, sowie des „duonus cerus“ auch leicht gefunden. Kult, Ritual und Eigennamen der Göttin dagegen sind rein griechisch.

Nach der zuverlässigen Angabe des Verrius Flaccus[5] hieß das ihr zu Ehren gefeierte mystische Fest „Damium“, ihre Priesterin „Damiatrix“, Bezeichnungen, die längst[6] auf den in Troizen, Epidauros, Aigina, vor allem aber in Tarent nachweisbaren Namen *Δαμία* einer mit Geheimriten verehrten Frauengottheit zurückgeführt sind. Diese *Δαμία*, deren Namen Bergk[7] richtig als dialektische Nebenform zu *ζημία* erkannt hat, gehört paarweise zu *Αὐξέσια*, wie *Ἄξεσια* zu *Ἄμαια* u. a. solche gegensätzliche Kultnamen[8]

---

[1] Hymn. orph. $40_{11, 18}$.

[2] Cumont, Rel. or. p. 259 betont unter Berufung auf Clérmont-Ganneau, Études d'archeologie orientale II, 1896 p. 104, daß das Epitheton *ἅγιος* unklassisch ist und fast regelmäßig auf semitischen Einfluß zurückgeführt werden kann. Ich glaube, daß ebenso wie *ἅγιος* gleich semitisch קדש ist, *ἁγνη* = sancta dem semitischen „kedesha“ = „Geweihte“ gleichkommt. Die Göttin der „Geweihten“ (= Tempeldirnen, Hierodulen) gilt selbst als mythisches Prototyp, als erste „Geweihte“. (Vgl. Keilinschr. Bibl. VI, 1 S. 202_{11}: „Ištar gadišti ilani“ = „I. die Dirne [= Geweihte] der Götter“.) Weiteres Material zu dieser Frage wird weiter unten zur Erörterung gelangen. Vgl. einstweilen oben S. 137_2 über die Prostitution der Penelope; s. übrigens auch noch in der Odyssee (*υ* 7) ihre buhlerischen Mägde.

[3] Vgl. Georg Wissowa, Hdb. 242 über die Rezeption der Trias Ceres, Liber und Libera unter dem Einfluß des Getreideimports aus Großgriechenland. Zu Liber und Libera vgl. oben S. 124_0 Dionysos *Φλεὺς* auf Chios, Etym. Magn. s. v. *φλῶ* und die Hesychglosse *Φλοῖα· τὴν Κόρην τὴν θεὸν οὕτω καλοῦσιν Λάκωνες.*

[4] Plut. quaest. Rom. 20 „*θεά, ἣν Ἀγαθὴν καλοῦσιν*“ *κτλ.*

[5] Paul. p. 68.

[6] Vgl. Wissowa p. 177.

[7] Kleine Schriften 569 f.

[8] Schon Wide, Lak. Culte 214 hat aus der Paarung der *Δαμία* und *Αὐξέσια*, *Ἄμαια* und *Ἄξεσια*, Demeter und Kore mit Recht eine alte Dyas weiblicher Vegetations-

der *διώνυμοι θεαί*[1] mehr. Während die mütterliche Göttin Fülle und Segen spendet, ist die jungfräuliche Tochter die alles zerstörende, winterliche Todesgöttin. Im Winter, an den langen Abenden, während die Feldarbeit ruht, spinnen die Mädchen; so ist es natürlich kein Zufall, daß die winterliche, jungfräuliche „Schlächterin" die Spindel führt, der als Wintersymbol fruchttötende und alles Leben vernichtende Zauberkraft zugeschrieben wird: jeder kennt die schlafstiftende Unheilsspindel Dornröschens; den italischen Weibern andrerseits war es streng verboten, Spindeln beim Gehen über die Feldwege zu drehen,[2] offenbar weil man befürchtete, dadurch die reifende Ernte zu vernichten. Und in Sizilien darf nach dem Tag der heiligen Agata am 5. Februar, also sobald die Saat im Boden ruht, nicht mehr gesponnen werden: wer es tut, kränkt die „Heilige":[3]

„Sant Aati"
„Lagnusi, filati"
„Chì li festi su passati" u. s. f.

singt man in den Spinnstuben.

Ist das Spinnen zu Ende, dann beginnt eben die Webe. Und ist das Brautlinnen fertig, dann tritt die strenge Göttin ins Ehegemach, die Saat sinkt in die Furchen und im Schoß der Erde reift der neue Segen dem Licht entgegen.

Daß die Römer den Namen der bösen, winterlichen *Λαμία-ζημία* mit der tötenden Spindel in frommer Scheu auszusprechen vermieden — sie, die „Dyrrhachion" sagten, wenn sie Epidamnus meinten —, wird niemanden wundern. Allein vielleicht trugen auch die Griechen selbst schon Bedenken, den fatalen Namen der Allvernichterin auszusprechen.[4] Euphemistisch nannte man sie die „Gute", — *Ἀγαθή*, Bona Dea. Daß damit nur Persephone gemeint sein kann, hat schon Klausen[5] gesehen. Man opferte ihr Schweine,[6] wie der Demeter; wie Kore in Sizilien *Ἄγνη* ge-

---

göttinnen erschlossen. Vgl. das Sprichwort: *„ἦ Ἀμαία τὴν Ἀζησίαν μετῆλθεν"*, Didym. bei Zenob. IV, 20; Plut. prov. 41; Apostol. II, 54; Suidas s. v. *Ἀμαία*.

[1] Eurip. Phoeniss. 683 K.

[2] Plin. N. H. 28, 28. Unzulängliche Erklärung des Aberglaubens bei Frazer, Lectures S. 55: Das Drehen der Spindeln soll die Halme magisch verdrehen und knicken.

[3] Pitré a. a. O. XII, 196: „Sino alla festa di S. Agata si suol filare".

[4] Beim Onkeion in Arkadien, wo sich die Pferdedemeter mit dem Pferdeposeidon gepaart haben sollte, führte die Tochter des Paares einen Geheimnamen (Paus. VIII 25 . . . *„ἧς τὸ ὄνομα ἐς ἀτελέστους λέγειν οὐ νομίζουσιν"*).

[5] Aeneas und die Penaten S. 853.

[6] Macr. Sat. I, 12 23. Juven. II, 86.

nannt wurde, so hieß sie den Römer die „sancta“,[1] in manchen Inschriften Bona Dea Cereria[2] oder nach dem Saatgut, das sie schützen sollte, Bona Dea Sevina.[3] Die erhaltenen Abbildungen[4] zeigen sie mit dem fruchtgefüllten Horn, thronend, wie die Tellus. In ihre Mysterien, zu denen Männer ebensowenig Zutritt hatten,[5] wie zum Tempel der Demeter in Enna[6] oder Katana,[7] hatte einst Herakles eingeweiht werden wollen. Weggewiesen, stiftete er ein eigenes Opfer zu Syrakus in der Nähe der Kyane.[8] Ebenso wußte man in Attika zu erzählen, daß die kleinen Mysterien von Agra gegründet worden seien, um den in Eleusis abgewiesenen Herakles einweihen zu können.[9] Die Riten selbst wurden schon von den Alten mit den besonderen Bräuchen der Orphiker verglichen,[10] gewiß mit Recht, denn der offenbar ätiologische Mythus der Bona Dea,[11] die Plutarch die *Διονύσου μητὴρ ἄῤῥητος* nennt, ist vollkommen identisch mit der orphischen Zagreuslegende: die keusche Göttin, die nie ihr Jungfrauengemach verläßt, wird vom eigenen Vater verfolgt, mit Myrtenreisern für ihr Sträuben gezüchtigt, mit Wein, der in der Kultsprache Honig und Milch heißt,[12] berauscht, und schließlich von dem Gott in Schlangengestalt geschwängert.[13] Scheinbar neu gegen das oben besprochene Ritual ist hier nun der Schlag mit der Lebensrute, die angebliche Züchtigung, in Wahrheit ein in den Hochzeitsbräuchen allerorten nachweisbarer Fruchtbarkeitszauber.[14] Aber auch dafür bieten der Myrtenzweig in den Händen der Brimo von Pherae[15] und die

---

[1] Siehe die Stellen bei Roscher, ML I, 1791.

[2] CIL V, 761.

[3] CIL XIV, 3473.

[4] Roscher a. a. O. 794.

[5] Cic. de harusp. resp. 37 cf. Pauly-Wissowa RE III, 688 f.

[6] Lactantius, div. inst. II, 4.

[7] Cic. Verr. IV, 99; V, 187.

[8] Diod. IV, 23; V, 4.

[9] Diod. IV; 143; Steph. Byz. s. v. *Ἄγρα*.

[10] Plut. Caes. 9 . . *„αἱ γυναῖκες πολλὰ τοῖς Ὀρφικοῖς ὁμολογοῦντα δρᾶν λέγονται“*.

[11] Macrob. Sat. I, 12, 24 f.; (nach Varro) Lactant. inst. I, 22, 9 ff.; Tert. ad. nat. II, 9; Serv. Aen. VIII, 314.

[12] Macrob. Sat. I, 12, 25: „vinum in templum eius non suo nomine soleat inferri, sed vas in quo inditum est, mellarium nominatur et vinum lac nuncupatur“. Offenbar ist also hier der Wein an Stelle des alten sacralen *κυκεών* (oben S. 1241) getreten.

[13] Wie Kore auf den Münzen von Priansos und Selinunt wurde auch die Bona Dea mit ihrem schlangengestaltigen Buhlen dargestellt. cf. Plut. quaest. Rom. 28 *„δράκων ἱερὸς παρακαθίδρυται τῇ θεῷ“*.

[14] Vgl. das Peitschen der Brautpaare bei Mannhardt, FWK I, 299—303.

[15] Head, hist. numm. 260 ff.

Myrtenkränze eleusinischer Priester und Mysten[1] vielsagende Analogien.[2] Wie die Demeter als Herrin des seligen Schauens[3] heilt endlich auch die Bona Dea „oclata“ Augenleiden.[4]

Genauer können zwei Kultkreise, besonders wenn man den Zustand der Überlieferung in Betracht zieht, wohl nicht übereinstimmen, und man wird nun ohne viel Bedenken weitere Schlüsse auf der Annahme aufbauen dürfen, daß Kore Persephone in jenen Gegenden, aus denen die Römer ihre „Bona Dea“ nachweisbar übernommen haben, also in ganz Großgriechenland, vor allem aber in Sizilien, die beiden Sakralnamen „*Ἅγνη*“, die „Heilige“, und „*Ἀγαθή*“, die „Gute“, geführt hat. Eine Legende, die von der „heiligen Agatha“ erzählt wird, kann daher sehr wohl eine alte Kore-Penelopesage im christlichen Gewande darstellen. Daß der Mythus von dem nächtlich gewebten, allmorgendlich aufgetrennten Grablaken — ein solches ist der heilige Schleier von Catania[5] ganz ebenso wie das *ταφήϊον σπεῖρον* der homerischen Penelope, begreiflich genug, wenn es sich um die Hochzeit der Kore handelt, deren *θάλαμος* das Grab[6] und deren Gatte der Tod selber war — tatsächlich eine alte Kultlegende der *Ἀγαθή* ist, wird als bewiesen gelten dürfen, wenn sich auch die andern Bestandteile der „vita S. Agathae“ der gleichen Erklärung fügen.

Es besteht natürlich nicht der geringste Anlaß, daran zu zweifeln, daß wirklich, wie die Agathenakten melden, unter Kaiser Decius und unter der Verwaltung eines gewissen Quintianus — den man freilich auf dieses Zeugnis allein nicht gern in die Prosopographie einreihen wird — ein sizilisches Mädchen mit dem an sich nicht ungewöhnlichen Namen Agathe das Martyrium erlitten hat. Im Gegenteil — die Verehrung, die die Christengemeinden schon so früh der „heiligen Agatha“ von Sizilien mit seltener Einstimmigkeit zollten, erklärt sich am ein-

---

[1] Istros FHG I 421 25 Schol. Aristoph. *βατρ.* 330.

[2] Über den Ritus im Demeterheiligtum von Pheneos, wo der Priester mit Stöcken die *ὑποχθόνιοι* prügelte (Paus. VIII, 15 1—4), ist zu wenig bekannt, als daß man ihn hier mit Sicherheit heranziehen dürfte.

[3] Heilungen von Augenleiden der eleusinischen Demeter zugeschrieben: Anthol. Pal. IX, 298. Ein Weihgeschenk „*ὑπὲρ τῆς ὁράσεως*“ ihr dargebracht, bei Bruzza, Ann. d. J. 1861 380 ff.; vgl. O. Rubensohn, Ath. Mitt. XX, 1895, 360—367.

[4] Über die „Bona dea oclata“ als Heilerin der Augenleiden vgl. Pauly-Wissowa, RE III, 692.

[5] Acta SS. a. a. O. 618C wird das „sacro velo“ ausdrücklich als „operimentum tumbae S. Agathae“ bezeichnet. Vgl. oben S. 131 1.

[6] Das Grab als Brautkammer des Hades oder der Persephone ist gemeinantike Vorstellung. Vgl. die reiche Stellensammlung bei Gruppe, Hdb. 865 1.

fachsten, wenn die Diptycha der verfolgten Glaubensgenossenschaften wirklich diesen Namen einer sizilischen Blutzeugin aufwiesen. Aber die Legende selbst berichtet ausdrücklich — und man darf ihr wohl auch darin ohne weiteres vertrauen —, daß das Grab der „Heiligen Agatha" von Anfang an auch bei den Ungläubigen die gleiche Verehrung genoß.[1] Daß eine christliche Märtyrerin wirklich von den Heiden einen Heroenkult gestiftet erhalten habe, wird wohl niemand glauben. Die Sache liegt vielmehr, wie in vielen andern Fällen, ganz einfach so, daß durch das Band einer zufälligen, aber absichtsvoll betonten Namensgleichheit ein unausrottbarer, tief eingewurzelter heidnischer Vorstellungskreis mit der an sich blassen und nur noch schattenhaft im Gedächtnis seiner Glaubensgenossen fortlebenden Gestalt eines christlichen Bekenners äußerlich zusammengeschweißt wurde, und so aus scheinbar widerstreitenden Elementen wieder ein blühender, volkstümlicher Kult emporgewachsen ist.

Wirklich läßt sich zeigen, daß vom Leben und Sterben der geschichtlichen Märtyrerin Agathe nicht die leiseste Kunde übrig geblieben ist: gewiß war sie fromm, glaubenseifrig, keusch und standhaft, und hat für ihren Glauben gelitten, wie so viele vor und nach ihr. Aber schon der Ort ihrer Geburt ist unbestimmbar: wenn Katane und Panormos um die Ehre streiten, die Wiege der Heiligen in ihren Mauern gehegt zu haben, so tun sie das offenbar als altberühmte Stätten heidnischen Korekults. Natürlich kann auch die geschichtliche Agatha in Palermo oder Catania gelebt haben, wie Tausende vor und Tausende nach ihr. Auch sie mag eine Weberin und wunderschön gewesen sein, aber die seltsame Wunderwebe gehört sicher zum Sagenkreis der schönen, bleichen Götterbraut. Ein Reicher mag wirklich um das arme Mädchen geworben haben, wie Dis-Pluton um Persephone, denn auch das kommt gewiß nicht nur in Legenden vor. Nur daß diese Kunde, so wie sie

---

[1] Acta SS. a. a. O. 618B „tam Judaei quam etiam gentiles unanimes cum Christianis communiter venerari coeperunt sepulchrum". Was die Beteiligung von Juden anlangt, so kann es sich natürlich nicht um schriftgläubige, orthodoxe Juden handeln, sondern nur um jene Volksgenossen, die schon von jeher den Propheten durch Begehung heidnischer Riten Ärgernis gaben, dieselben, die heute zugleich mit den Deutschen den Weihnachtsbaum schmücken. Ist die Legende glaubwürdig, so muß es bloß ein semitisches Gegenstück zu den griechischen Kulten des heiligen Grabes der Kore-Penelope (s. oben S. 137[1]) gegeben haben. Tatsächlich heißt es im Codex Hamurabi II, 26: „Das Grab der Ai-(Ištar) in Sippar habe ich mit Grün bekleidet" u. s. f. Wenn dieser Grabkult der Asthoret auch bei den späteren Juden fortbestand, ist ihre Beteiligung an der Koreverehrung sehr erklärlich.

jetzt im Volk umläuft, durch die Übereinstimmungen mit dem Mythus an geschichtlichem Wert nicht gerade gewinnt.

Ihr Martyrium kann am 5. Februar gerade so gut, wie an jedem andern Tag des Jahres stattgefunden haben. Aber es ist doch merkwürdig, daß gerade im Februar die wichtigste Totenfeier der Römer, die neuntägigen, mit den Feralien abschließenden „parentalia“ [1] stattfanden und der ganze Monat dem mit Dispater identifizierten Februus heilig war;[2] daß ferner gerade im Februar (*Ἀνθεσθήριον*) die gleichen Gebräuche auch von den Griechen begangen wurden.[3] Wird irgend jemand noch an einen Zufall glauben, wenn ein römisches Martyrologium,[4] abweichend von der allgemeinen Tradition, den Agathentag statt auf die Nonen des Februar gerade auf den 11. Juni, den Tag der altrömischen Matralien verlegt? Soll andrerseits das zweite Agathenfest in Sizilien am 17. August[5] mit den *ἀναγώγια* der aykinischen Aphrodite am 15. August[6] gar nichts zu tun haben, oder scheint es nicht vielmehr, als hätte man die *Κόρης ἀναγωγή*[7] in Sizilien so nah als möglich an das ältere punische Fest heranrücken wollen?

---

[1] Vgl. Wissowa, Hdb. S. 187 f.

[2] Macrob. Sat. I, 13, 3; Serv. Virg. Georg I, 43; Lyd. de mens. IV, 20. Merkwürdigerweise fällt auch das Fest des Faunus, der ja im Mythus der Bona Dea die Rolle des Schlangengatten spielt, in den Monat Februar (vgl. Ovid, Fast. II, 193 f., und die fasti Esquilini, dazu Wissowa, Hermes XXVI, 140_2).

[3] Siehe Gruppe, Hdb. 281 f. Gerade der 5. Februar muß ein besonderes Seelenfest gewesen sein. Als die Millstätter Mönche im ausgehenden 12. Jahrhundert in nachweislich tendenziöser Absicht und ohne den leisesten historischen Anhaltspunkt ihren neuen Heiligen „Domitianus“ fabrizierten (MIÖG 1907, XXVIII S. 52 ff.), setzten sie sein Fest obwohl es an unbesetzten Tagen in ihrem Kalendarium nicht fehlte, auf den auch von ihnen begangenen Agathentag. Das ist kaum wegen des Peinigers „Quintianus“ in der Agathenlegende geschehen, sondern um das neue proprium an eine allgemeine Seelengedächtnisfeier anzuknüpfen. Beachtenswert ist jedenfalls, daß bei den Römern unter den sämtlich nefasten Tagen der Zeit zwischen den Kalenden und Iden des Februar der 5. allein durch die besondere, allerdings noch nicht sicher gedeutete Sigle NP ausgezeichnet ist; der 5. Februar hat allein von allen diesen Tag das Stiftungsfest eines Tempels und einen staatlich-dynastischen Gedenktag aufzuweisen, alles beachtenswerte Anzeichen für eine etwas günstigere Stellung des Tages in der ganzen Reihe. Vielleicht hat man sich damit zu begnügen, daß die Nonen des Februar (Wissowa 369), wie alle Nonen, zum „ius divinum“ gehören. Da der Festname in den römischen Kalendern ausfällt, sobald er mit den Nonen, Iden, Kalenden zusammentrifft (Wissowa 371) wäre es möglich, daß schon die Römer am 5. Februar ein besonderes Fest gefeiert hätten.

[4] Acta SS. 595 E.

[5] Pitré, Bibl. XXI, 233. Vgl. übrigens unten über den siebzehnten als Todestag des Tamuz, Osiris und Josef. Am elften Juni (siehe ebenda) beginnt die Tamuzklage.

[6] Oben S. 86_3.

[7] Diod. V, 4.

Gewiß finden sich Reliquienprozessionen auch sonst an vielen Heiligenfesten. Aber wem könnte die auffallende Ähnlichkeit zwischen dem „giro del sacro velo“ [1] und den antiken Peplosprozessionen entgehen?

Kann man übersehen, daß die Sizilianer am Festtag der heiligen Agatha Maibäume („alberi di cucagna“) einhertragen,[2] während bei den Alten[3] „in Proserpinae sacris caesa arbor[4] in effigiem virginis formamque componitur et cum intra civitatem fuerit inlata, quadraginta noctibus plangitur, quadragesima vero nocte comburitur“, zumal ja auch das Martyrium der heiligen Agatha damit abschließt, daß sie auf glühenden Kohlen verbrannt wird?[5]

Gewiß hängt das Maß von Vertrauen, das man dem vorangehenden Bericht über das Martyrium der Heiligen zu schenken geneigt ist, von den Vorstellungen ab, die man sich über die Anwendung der Folter gegen die Christen durch die römische Rechtspflege gebildet hat, d. h. mittelbar von dem geschichtlichen Wert oder Unwert zahlreicher andrer ebenso grauenhafter christlicher Erzählungen. Wer gerne glaubt, daß ein römischer Beamter ein armes Landmädchen, weil sie ihm nicht zu Willen war, erst in ein Hurenhaus verschleppte, dann prügeln, am Busen verstümmeln, braten und schließlich verbrennen ließ, wird natürlich den Versuch zurückweisen, auch in diesen andern Einzelzügen nur das ätiologische Spiegelbild alter Riten wieder zu erkennen.

Aber vielleicht ist es doch methodisch richtiger, die Prügelung der heiligen Agatha mit den Myrthenrutenstreichen der Bona Dea,[6] die Versuchungen, denen die „Heilige“ im Hause der Kupplerin „Aphrodisias“ ausgesetzt wurde,[7] mit der Berauschung und Schändung der Bona Dea[8] und der rituellen Prostitution der Penelope an alle Freier,[9] die Verbrennung der „*Ἅγνη Ἀγαθή*“ mit der Einäscherung der „caesa arbor“

---

[1] Pitré a. a. O.

[2] Pitré a. a. O.

[3] cf. Firm. Mat. 27_1.

[4] Zu diesem Ritual gehört die von O. Crusius in Roschers ML s. v. Erysichthon besproche Fällung der heiligen Bäume im Demeterhain durch den priesterlichen „Pflüger“, die die Göttin durch Hungerqualen — d. h. die winterliche Unfruchtbarkeit der Erde und die entsprechende kultische *νηστεία* — bestraft.

[5] Acta SS. a. a. O. 617E.

[6] Vgl. oben S. 143_{10} ff.

[7] Acta SS. a. a. O. 615E „traditur Aphrodisiae pervertendae etc.“. Nach dem ältesten Agathenlied sollen „zehn Buhlerinnen“ die Verführung besorgen.

[8] Siehe oben S. 143_7 ff.

[9] Siehe oben S. 137_2 und 140_8.

Proserpinae zu vergleichen und anzunehmen, daß die ganze Passion der „Heiligen“, wie die christlichen Akten sie erzählen, nur die mythischen πάϑη der heidnischen Korngöttin darstellt?

Unter den wenigen Worten, die die Legende der „Heiligen“ in den Mund legt, steht jedenfalls ein höchst bezeichnender Satz: sie freut sich ihrer Qualen und ruft dem Henker zu: „Non enim potest triticum in horreum poni, nisi theca eius fortiter fuerit conculcata et redacta in paleas: ita et anima mea“ etc.

Wer auch nur ein wenig in diesen Dingen Bescheid weiß, wird keinen Augenblick im unklaren sein, was diese Gleichsetzung der Marterqualen der Heiligen mit dem Leidensweg der Halmfrucht bis zur Brotbereitung zu bedeuten hat: er wird sich an Orpheus erinnern, der mit Karsten, Rechen und Hauen erschlagen wird,[1] an „John Barleycorn“, der geröstet und gemahlen,[2] an den Ta-uz der harranischen Syrer,[3] dessen Gebeine in der Mühle gemahlen und (beim Worfeln) in die Luft gestreut werden, an Christus selbst, der dem Vaterunser des Johann von Krolewitz[4] zufolge „gesât“ wurde, „ensprozen was“ „in blůte stund“ „wůhs“ „gemeit wurde“, „gebunden, als man ein garben tůt,“ „gevůret în“[5] „gedroschen“[6] „mit besêmen gekart“ „gemalen“ „in einen oven geschossen“, drei Tage drin gelassen, und dann „uz genumen“ und als Brot „genôzen“ wurde.

Der Satz vom „triticum conculcatum“ im Munde der heiligen Agatha kann also nur das Fragment einer „passio Cereris“[7], ein Bruchstück

---

[1] Ovid, Metam. XI, 1—43 cf. Frazer GB[3] IV, 333: „similarly in Westafrica human victims used to be killed with spades and hoes and then buried in a field, which had been just tilled. (Labat, Relation historique de l'Ethiopie occidentale I, 380) Such a mood of sacrifice points to the identification of the human victim with the fruits of the earth.“ Vgl. Orpheus als Erfinder des Ackerbaues bei Themist. or. 30 S. 349 bc.

[2] Vgl. das bekannte Gedicht von John Burns:

„They wasted o'er a scorching flame
the marrow of his bones;
but a miller used him worst of all
for he crushed him between two stones.“

[3] D. Chwolsohn, Die Ssabier II, 27; über Tamuz etc. bei den Babyloniern p. 38 (nach dem Fihrist des En-nêdim).

[4] ed. Lisch in Kürschners Bibliothek der deutschen Nationallitt. XIX B. 1839 S. 126.

[5] Vgl. in der Agathenlegende „in horreum poni“.

[6] Vgl. oben „theca conculcata et redacta in paleas“.

[7] Vgl. Quintil. 8, 6 ante med. „. . Cererem . . pro pane licentius dicimus, quam ut fori severitas ferat . . .“ und Cicero, nat. deor. III, 16$_{41}$ über die Verspeisung von „Ceres“ und „Bacchus“.

vom *ἱερὸς λόγος* der Kore *Σιτώ*[1] sein, eine versprengte Strophe aus einer „*τραγωδία*“,[2] die nicht viel anders gelautet haben kann als der nordische Sang von der Kornesqual (Rugens Pine): „erst warfen sie mich in eine Grube, dann wuchs ich auf als Halm, dann ward ich zu einer Ähre, dann schnitten sie mich, dann mahlten sie mich, dann buken sie mich im Ofen, und aßen mich als Brot auf.“[3]

Wie die Prügel der heiligen Agatha nicht nur den Rutenstreichen bei der Hochzeit der Bona Dea, sondern zugleich dem Dreschen der Kore *Σιτώ* entsprechen,[4] so spiegelt sich in den glühenden Kohlen, auf denen die Heilige gebraten wird, nicht nur die Verbrennung der „caesa arbor“, sondern sicherlich auch das Backen des heiligen Brotes der Göttin ab.

Vielleicht findet mancher, daß damit etwas viel in ein harmloses Gleichnis hineingelesen wird. Das muß jedem freigestellt bleiben; aber dann möge der Zweifler doch seinerseits erklären, warum gerade am Agathentag nicht nur in Sizilien[5] geweihte Brote („panuzzi di S. Aáti“) an das Volk verteilt werden, wenn nicht die Heilige selbst, wie hier angenommen wird, an Stelle der altheidnischen Brotgöttin getreten ist.

Wird das aber zugegeben, dann darf wohl auch der letzte noch unerklärte Zug in der passio S. Agathae, das Abschneiden der einen Brust,[6] als Bestandteil des alten sizilianischen Koremythus angesehen

---

[1] *Σιτώ* = „Getreide“ als Epiklese der Kore erwähnte Polemon bei Athen. III, 106A cf. X, 416B und Aelian var. hist. I, 27. Kora = „germen“ („Saatkorn“) Arnob. adv. nat. III, 33. Vgl. die Demeter *Οὐλώ* (= „Garbe“), Semos bei Athen. XIV, 10 S. 618d; FHG IV, 495$_{19}$.

[2] Die „*τραγωδία*“ ist das Lied vom Spelt. *τράγος* = Spelt ist die älteste, nachmals durch die edleren Getreidesorten verdrängte Brotfrucht der Griechen. Über alle mit diesen Dingen zusammenhängenden Fragen werde ich ehestens unter dem Schlagwort „Linosklage und Flachsesqual“ im „Philologus“ ausführlich Rechenschaft geben.

[3] Westgotländisch bei Cavallins und Stephens, schwedische Volkssagen, deutsch von Oberleitner, Wien 1839 S. 232 ff. Mehr Belege in dem eben angekündigten Aufsatz.

[4] Ein Mythus kann sicherlich für mehr als einen Ritus als *αἴτιον* dienen, solange die Grenzen eines und desselben Kultkreises nicht überschritten werden.

[5] Pitré a. a. O. In Millstatt in Kärnten hat der „Beatus Domitianus“ nicht nur den Agathentag, sondern auch die geweihten Brote der Heiligen an sich gerissen. Zu Tausenden wurden dort am 5. Februar die „Domitianilaibeln“ verteilt und zum Teil gegessen, zum Teil zur Erzielung der besonderen Wunderwirkungen verwendet, die das Volk sonst den Reliquien der hl. Agatha zuschreibt: wie der Schleier der im Feuer umgekommenen Heiligen die Glutströme des Aetna bändigt, löschen die Domitianilaibeln Brände. In die Felder vergraben, verhüten sie Wurmfraß, und schaffen den Saaten gutes Gedeihen (vgl. die Belege MIÖG 1907, XXVIII S. 105).

[6] Die ganze alte Überlieferung — sämmtliche in den Acta SS. gedruckten Ver-

werden. Die Verhängung einer so ausgeklügelt raffinierten Marter dem historischen Quintianus in die Schuhe zu schieben, geht jedenfalls umsoweniger an, als ja der heidnisch-rituelle Charakter dieser gräßlichen Operation nicht bezweifelt werden kann. Als alter Zauber gegen Hungersnot volkskundlich mehrfach zu belegen, unter den russischen Skopzen heute noch neben der Kastration der Männer nach der Geburt des ersten Kindes jedes Paares üblich,[1] ist der Ritus durch die ätiologische Legende von der „Tochter" des „Gallus"[2] für das Altertum in eben derselben Verbindung mit der Kastration der Männer im Kult der kleinasiatischen Göttermutter sicher nachzuweisen. Ohne Zweifel wurden die abgeschnittenen Brüste der Hierodulen ganz ebenso wie die „metenda genitalia" der Gallen in den unterirdischen *θαλάμαι* der Göttin niedergelegt,[3] d. h. ursprünglich wohl einfach im Boden vergraben, um durch diese Beisetzung der Zeugungs- und Ernährungsglieder die entsprechenden Kräfte der doppelgeschlechtig gedachten Mutter Erde zu verstärken. Nur dieser Ritus erklärt die in dem bekannten ephesischen Kultbild zum Ausdruck gebrachte Vorstellung von den zahllosen Brüsten der Göttermutter,[4] nur diese in ihrem Kult geübte Verstümmelung die Sagen von dem abgeschnittenen einen Busen der *Ἀ-μάζονες*,[5] die gewiß nicht zufällig gerade in die Gründungslegenden derjenigen kleinasiatischen Städte[6] verwebt sind, in denen Kulte der Göttermutter entweder sicher nachzuweisen oder doch mit Wahrscheinlichkeit vorauszusetzen sind. Längst ist die Vermutung ausgesprochen worden,[7] daß die sagenhaften „Amazonen" nichts andres sind, als die Hierodulen der Ma von Comana am

---

sionen — sprechen ausdrücklich von der „abscisio mamillae" im Singular. Verstümmelung beider Brüste kommt m. W. erst auf späten Bildern vor.

[1] Zupitza, Zeitschrift für Volkskunde XI, 1901, S. 91.

[2] Arnobius 5_7; $_{13}$.

[3] Siehe Gruppe Hdb. 1546_1.

[4] Vgl. die Demeter *„δεκάμαζος"* einer Inschrift aus Ikonion (Konia in Kleinasien) CIG 4000 ∾ Kaibel 406_{10}.

[5] *Ἀ-μάζονες* von *μαζός* Busen abgeleitet: Schol. und Eustath. zu *Γ* 189; Diodor II, 45; Justin 2, 4, 5; Apollod. 2, 5, 9. Arrian, Anab. 7, 13, 2; cf. Plaut. Curcul. 3, 75 „unimammia" und die Inschrift der praenestinischen Ciste „Oinumama". Daß das Abschneiden der Brüste (*„δεξίους μαστοὺς ἐξέτλιβον"* Apollod. a. a. O.) zur Erleichterung des Bogenschießens im Kampf gedient haben soll, ist sinnloser Rationalismus, da die Amazonen gar nicht als Bogenschützinnen gedacht werden.

[6] Belege bei Roscher ML I, 273 ff. Vor allem Ephesus, wo sie den Artemistempel gegründet, zu Ehren der Göttin Tänze aufgeführt und den Hymnus *„Οὔπι ἄνασσα"* angestimmt haben sollen (Paus. VII,2, Callim. Hymn. Dian. 237 ff.). Ähnliche Sagen in Smyrna, Kyme, Myrinae, Grynae, Pitanae, Mytilene, Amastris, Sinope etc.

[7] K. O. Müller, Dorer I, 391. Zustimmend Stackelberg und Preller.

Iris. Die Einwände, die Vürtheim[1] gegen diese scharfsinnige Theorie Karl Otfried Müllers erhoben hat, wiegen wahrlich nicht schwer: er hält die Beschreibung des komanischen Heiligtums bei Strabo[2] gegen die Amazonenmythen und fragt, was die „Amazones equo vectae, castae, fortes" gemeinsam hätten mit den „hetaerae orientales, molles, impurae", vergißt aber dabei einerseits, daß die mythischen Amazonen keineswegs immer durch ihre Keuschheit glänzen, sich vielmehr z. B. auf Lemnos den landenden Argonauten[3] hingeben, durchaus so wie eben die „hetaerae orientales" sich ankommenden Schiffern gegenüber zu verhalten pflegten; daß sie keineswegs ihr Leben im Stand der Jungfräulichkeit beschlossen haben, sondern vielmehr alljährlich zum Zweck der Kindererzeugung mit den Männern eines fremden Stammes zusammengetroffen sein sollen[4] — Mythen, in denen niemand die der Prostitution an den Stammesfremden so nahestehende Exogamie verkennen kann. Auch die Nachricht, daß sie von allen Sprößlingen nur die weiblichen aufgezogen, die männlichen getötet hätten, scheint sich gut in die Satzungen solcher Hierodulenorden zu fügen. Ob endlich die Tempeldirnen der kleinasiatischen Göttin in Wirklichkeit kriegerisch waren oder nicht, kann dahingestellt bleiben, da doch niemand bezweifeln kann, daß sie das kriegerische Kostüm und die Waffen der Göttin getragen haben, die als Kriegsherrin *κατ' ἐξοχήν* bei der Übernahme ihres Kultes durch die Römer unter Sulla mit der italischen Bellona, früher schon von den Griechen mit ihrer Enyo ausgeglichen wurde.[5]

[1] De amazonibus, Mnemosyne XXX, 1902 268.

[2] p. 557.

[3] Apoll. Rhod. Argon. I, 9, 17 *„μίσγονται ταῖς γυναιξίν"*.

[4] Bion bei Plut. Thes. 26; Hellanik. und Lys. bei Tzetzes, Posth. 14; Ephoros fr. 103; Just. 2, 4, 9.

[5] Die kleinasiatische Göttin — Artamis, die Schlächterin — deren Namen Kybele ich in einem demnächst im „Philologus" erscheinenden Aufsatz „Kuba-Kybele" als westsemitisch zu erweisen hoffe — teilt auch die kriegerische Seite ihres Wesens mit der semitischen Ištar, die man ja neuerdings sogar in populären Darstellungen nicht allzu geschmackvoll als babylonische „Walküre" bezeichnet findet. Im Hammurabikodex heißt sie „Herrin des Kampfes und der Schlacht", auf der altbabylonischen Stele des Anu-Banini von Lulub (Jeremias, ATAO[2] Abb. 132, dort aus unerfindlichen Gründen als „persisch" bezeichnet) ist sie in voller Rüstung dargestellt. Vgl. Reisner, Hymn. 108$_{44}$, Zimmern, KAT[3] III, 431[5] „In der Schlacht fliege ich wie eine Schwalbe dahin". Daß die Mythen von den Amazonen (Danaiden etc.), die ihre Männer in der Hochzeitsnacht oder kurz nachher töten, ihre Entsprechung an der männermordenden, allen ihren Buhlen Verderben bringenden Ištar (vgl. auch die kriegerische, ähnlich vorgehende „Semiramis" Athenäus bei Diodor II, 20; Deinon bei Aelian, variae historiae 7$_1$) haben, wird ebenfalls niemand übersehen können. Sicherlich haben diese Mythen ihren kultischen Hintergrund in der nachträglichen Opferung der beim *ἱερός γάμος* der Göttin beteiligten priesterlichen

Tibull[1] erwähnt ja sogar ausdrücklich das Doppelbeil (bipennis) der Bellonapriesterin, das doch niemand von der sagenberühmten, spezifisch kleinasiatischen Waffe der Amazonen, der *σαγαρίς*,[2] von der *κυβελίς — πελεκύς*[3] — *βερεκύς* der Berekynthia Kybele, der *λαβρύς* des kleinasiatischen (Zeus) Labraundos[4] und der Kybele *Λοβρίνη*[5] wird trennen wollen. Wenn der sonst[6] als mondförmig[7] bezeichnete Schild der Amazonen bei Xenophon[8] mit einem Epheublatt verglichen wird, so bietet sich das den Gallen der Göttermutter aufgebrannte *τέκμωρ* des Epheublattes[9] ungesucht zum Vergleich dar. Was endlich das Reiterwesen der Amazonen[10] anlangt, so kann dieser Zug des Mythus nicht besser erklärt werden, als durch den Hinweis auf das gerade im Amazonenkult bezeugte Opfer eines weißen Rosses.[11] Vürtheim selbst hat, freilich zum Besten einer unannehmbaren Theorie, auf die entsprechenden Züge im Artemiskult hingewiesen, und mit der Amazone *Ἵππα*, der Gründerin des Artemistempels in Ephesos,[12] die *Λευκιππίδες* genannten lakonischen Artemispriesterinnen[13] verglichen. Den richtigen

---

Actoren, für die Anzeichen in Fülle vorliegen. Die Bezeichnung der wehrhaften Göttin als Biene (semitisch Dabrat = Deborah), ihrer Priesterinnen als *μελίσσαι*, der Priesterkönige als *ἔσσηνες*, besonders in Ephesus, legt die Vermutung nah, daß den sagenberühmten Kämpfen von Kriegern und Amazonen sakrale Theomachien (vgl. Useners Aufsatz „caterva“ Arch. f. Rel. Wiss. 1904 S. 299 ff.) entsprechen, bei denen, nach einer Vermutung von Wolfgang Schultz, die Drohnenschlachten der Bienenstämme als Vorbild galten, und von denen Überreste selbst in Eleusis (hom. Hymn. V, 267) noch nachleben.

[1] I, 6_{47}.

[2] Zu dem offenbar kleinasiatischen Wort *σαγαρὶς* lat. securis sind die kleinasiatischen Flußnamen *Σαγγάριος* und die „Sagaritis nympha“ (Ovid fasti IV, 229), ferner Sangarios, Vater der „Nana“, Großvater des Attis, Sohn des Midas (Etym. Magn. s. v. *σαγαρίς* 707_{18}) zu vergleichen.

[3] *πελεκύς* heißt die Amazonenwaffe bei Quint. Smyrn. I, 597. Über *κυβελίς — πελεκύς — βερεκύς* ist mein oben S. 88_1 zitierter Aufsatz zu vergleichen.

[4] Der Zusammenhang war schon den Alten bewußt. Herakles soll die Axt der besiegten Amazonenkönigin dem karischen Zeus Labraundos geweiht haben (Plut. quaest. graec. 45).

[5] Schol. Nik. al. 8.

[6] Glossa Placidi bei Mai III, 496.

[7] Über Ma-Kybele-Artemis als Mondgöttin ist wohl kein Wort zu verlieren.

[8] Anab. 5, 4 *„πέλταν κιττοῦ πετάλῳ παρεοικυῖαν“*.

[9] Crusius, Philologus 1903 127 f. Etym. Magn. s. v. *γάλλος* 220_{22}; Prudent. perist. 10_{1061} ff.

[10] Pindar Ol. VIII, 62; Eurip. Herakl. fur. 405, Hippol. 306, 582; Aristoph. Lysistr. 679.

[11] Pseudo-Callisthen. III, 25; Aristoph. Lysistr. v. 191 ff.; Apoll. Rhod. II, 387.

[12] Callimach. hymn. Dianae a. a. O. *„. . τέλεσεν δέ σοι ἱερὸν Ἵππω . .“*

[13] Paus. III, 16, 1. Bei Diod. IV, 16 und II, 46 erscheinen die Amazonen als Jagdgenossinnen der Artemis. Dazu vgl. Pind. fr. 89 Artemis *„ἐλάτειρα θοῶν ἵππων“*; Ol. III, 26 *ἱπποσόα*; Eurip. Hippol. 228 *„δέσποινα . . γυμνασίων τῶν ἱπποκρότων.* Vor allem zu

Standpunkt zur Würdigung dieser Übereinstimmung gewinnt man erst, wenn man beachtet, daß dieser Roßkult und die als Rosse verkleideten Priesterinnen genau so im Kult der Demeter wiederkehren, deren lakonische Priesterinnen „Fohlen“ hießen,[1] deren altersgeschwärztes Kultbild in Phigalia noch einen Roßkopf aufwies und in deren Mysterien[2] dieselbe Priesterin namens „Hippa“ wie im Kult der ephesischen Göttermutter wiederkehrt. Kore-Brimo selbst wird auf thessalischen Münzen auf einem Pferde reitend dargestellt,[3] und auf die Rosse ihres Gatten Pluton, des *κλυτοπῶλος*[4] braucht wohl so wenig hingewiesen zu werden, wie auf die Paarung der pferdegestaltigen Demeter[5] mit Zeus bzw. Poseidon *ἵππιος*.[6] Kult und Mythus dieser pferdegestaltigen Artemis-Demeter weisen deutlich nach Kleinasien: den sprechendsten Beweis dafür bietet eben das alte Kultbild der roßköpfigen schwarzen Demeter von Phigalia, das in der einen Hand die Taube, in der andern den Fisch,[7] mithin die zwei typischen Symbole der großen vorderasiatischen Göttermutter[8] hält.

---

beachten ist aber der „von Pferden zerrissene“ Geliebte der Artemis Hippolytos, den S. Reinach mit Recht auf ein trözenisches Roßopfer zurückgeführt hat. Siehe endlich Artemis *ἱπποπρόσωπος* und *ἵππος* in den Zauberbüchern, Gruppe, Hdb. 1292₃.

[1] „*πῶλοι*“ vgl. S. Wide, Lakon. Kulte 79, 179, 331.

[2] Abel fr. orph. Nr. 207 p. 236 (Proklos) „*ἡ μὲν γὰρ Ἵππα . . . λικνὸν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς θεμένη καὶ δράκοντι αὐτὸ περιστέψασα, ὑποδέχεται Διόνυσον*“.

[3] Head, Hist. numm. 261 (Pherae). Vgl. Kore *λευκίππος* bei Pindar, Ol. VI, 95 (160).

[4] Paul Stengel, Hades *κλυτοπῶλος*, Arch. f. Rel.Wiss. VIII, 1905, 203 ff.

[5] Nur nebenbei bemerke ich, daß die mit Proserpina begrifflich und sprachlich identische Přespolniza der Slaven schwarz ist, wie die *Δημήτηρ μέλαινα* und überdies pferdefüßig (Veckenstedt, Wendische Sagen etc., Graz 1880, S. 106).

[6] Phot. bibl. cod. 190 p. 148 Bekker. Dieselbe Sage beim Onkeion von Thelpousa in Arkadien Paus. VIII, 25, 4—10.

[7] Dieselbe Paarung von Fisch- und Taubenkult ist in Dodona durch die zwei Priesterkollegien der *Ἕλλοπες* und der *Πλειάδες* (s. S. 81₀), des „schwimmenden“ (Zeus) Naios und der Pleiadenmutter Dione vertreten. *Ἕλλος*, der Fischgott von Dodona wird dort überdies als *δρυότομος* mit der *πελεκύς* vorgestellt (Philostr. imag. II, 33₁ unmittelbar nach der Beschreibung der goldenen Taube auf der Dodonäischen Eiche: „. . . *κεῖται δ'οὗτος ὁ πελεκὺς, ὃν μεθῆκεν Ἕλλος ὁ δρυότομος ἀφ' οὗ κατὰ Δωδώνην οἱ Ἕλλοι*“), ganz entsprechend der Benennung des fischgestaltigen Dämons Phorkys nach dem kleinasiatischen Wort für das heilige Doppelbeil (*πελεκύς, βερεκύς* zu *Φερεκύς, Φορκύς, Φρύξ* [Kretschmer, Einl. S. 186]) und der Paarung des thrakischen **Φρύξος* (volksetymologisch umgebildet zu *Φριξός*, dem „wolligen“ Widder, s. oben S. 82₅) mit der *Ἕλλη*. (Vgl. die heiligen Fische des Zeus von Labraunda Ael. nat. an. 12₃₀.) Beide Kulte, der dodonäische wie der von Phigalia sind eben vorgriechisch und Erbstücke der sog. karisch-lelegischen d. h. kleinasiatischen Urbevölkerung.

[8] Über Taube und Fisch im Kult der syrischen Göttin, über die Taubengöttin Semiramis und den Fischgott Ninos-Ninyas (aram. nūn = „Fisch“, nūnōs = „Fischlein“) vgl. Robertson Smith, Engl. hist. Review IIa 1887 p. 305 und 315. Nur nebenbei be-

Schon im Mythus der asiatischen Göttin muß die ganze „Hippolytos"-fabel, die Buhlschaft mit dem heiligen Roß und das traurige Schicksal des Tieres ausführlich erzählt worden sein.[1]

Nach alldem wird man wohl auch für die ältesten, von Kleinasien her filiierten, wenn nicht gar von der vorgriechischen Bevölkerung von Hellas übernommenen Demeterkulte[2] den Ritus der abgeschnittenen Brust voraussetzen und demnach *Ἀμάζων* als einen alten Kulttitel der Kore, das ominöse *Δαμία* als Kurzform der typischen Amazonennamen Dei-damia[3] und Hippodamia[4] auffassen dürfen; gerade in Trözen, wo der unselige Hippolytos zu Hause ist, darf auch seine Quälerin Hippodamia ihren Platz zu Recht beanspruchen. Zu dieser kriegerischen Todesgöttin Deidamia, Artamis, Persephoneia fügen sich dann auch prächtig die inmitten der herkömmlichen Vorstellungen vom Wesen der friedlichen Korngöttin seltsam verirrt aussehenden Nachrichten über eine „in Erz rasselnde" Demeter *χαλκόκροτος*[5] mit dem blitzenden Schwert,[6] der man eherne Schilde weihte,[7] und die man mit dem Namen Demeter spielend als *Δμήτειρα*,[8] lat. damiatrix, die „Bezwingerin" oder als *„θούρια"* die „Stürmische"[9] anrief. Die über Kleinasien und ganz Griechenland hin zerstreuten Amazonengräber",[10] in historischer Zeit mit Kulten[11] verehrt, deren Bedeutung längst nicht mehr verstanden wurde, sind ebenso wie

---

merke ich, daß der bei Athen. III, 109B überlieferte Name „Demeter *μεγαλόμαζος*" genaue Übersetzung der kleinasiatischen Namen Kuba und Anahita (= „die Vollbusige") ist, worüber das Nähere in dem oben S. 88₁ zitierten Aufsatz. Das Epitheton *φρεάρρροος* ibid. X 416C gehört zur kleinasiatischen *Ῥεῖα πηγή*, zu der die eleusinische „Demeter am Brunnen" zu vergleichen ist.

[1] Vgl. Gilgamešepos T. VI. Keilinschr. Bibl. VI, p. 70 Z. 53 ff. „als Du (Ištar) das Pferd liebtest, ... „bestimmtest Du seiner Mutter Silili Weinen." Ebenso nimmt Semiramis, die alle ihre Liebhaber tötet, ein Roß zum Buhlen (Juba bei Plin. NH 8, 15).

[2] So schon Förster, Raub der Proserpina S. 5 unter Hinweis auf die Nachricht, Kar, der Eponym der Karer habe die Demeterkulte gestiftet (Steph. Byz. s. v. *Κάρια*; Paus. I, 39₅; 40₆).

[3] Dei-damia als Amazonenname (Gruppe, Hdb. 616, 915) auf Skyros (vgl. die Amazonen in Themi-skyra am Thermodon = Comana am Iris).

[4] Hippodameia bei Hesych. s. v. als Kulttitel der Aphrodite überliefert, gehört natürlich in den Kreis der asiatischen Göttin.

[5] Pind. Isthm. 7, 3.

[6] *„χρυσάορος"* hymn. hom. V, 4; cf. Demeter *ξιφηφόρος* Lykophr. 152.

[7] Paus. 9, 16, 5.

[8] Hesych. s. v. Etym. Magn. *δμηθήτω* 281₉.

[9] Schol. Lykophr. 153.

[10] Solche Gräber gab es in Böotien, Thessalien, Megara, Trözen — wo die Damia hingehört — Chalkis bei Troja etc. (Plut. Thes. 27; Il. B 814; Vürtheim a. a. O.).

[11] *θυσία* der Amazonen in Athen. Plut. Vit. Thes. 27.

das oben besprochene Grab der „Penelope“ in Mantinea und das berühmte Grab der „*Αγαθή*“ in Katana Gräber der Kore *᾽Αμάζων*. Nur so erklärt sich, daß die *᾽Αμαζονίς στηλή*[1] in Athen beim Heiligtum der Gē Olympia lag, und daß der sonst wohl auch mit der Kore und „Penelope“ gepaarte kleinasiatische Gott Apollon[2] in der Peloponnes den Beinamen *᾽Αμαζόνιος*[3] führt. Die unteritalischen Korekulte endlich rechtfertigen nur unter dieser Voraussetzung die sonst ganz unerklärlichen Amazonensagen Unteritaliens,[4] die ihrerseits wieder die Brücke bilden zur Legende von der abgeschnittenen Brust der „heiligen Agathe“. Endlich stimmt auch — und das ist wohl das entscheidende —, die zweite mögliche und auch tatsächlich überlieferte Deutung von *ἀ-μάζων* = die „Brotlose“[5] als Pendant zu den andern nefasten Namen der winterlich ungnädigen Göttin, wie *᾽Αμαία, Λαμία, Περσεφονεια* etc. ausgezeichnet einerseits zu dem in den verschiedensten Demetermythen[6] vorkommenden Motiv der von der Göttin verhängten allgemeinen Hungersnot und Unfruchtbarkeit, andrerseits zu der folkloristisch nachweisbaren Bedeutung des Ritus als eines Zaubers gegen Mißwachs. Demeter als mütterliche Göttin sommerlicher Segensfülle wird folgerichtig als *μεγαλόμαζος* und *μεγάλαρτος*, als Herrin der vollen Brüste und Spenderin der großen Brote verehrt.[7]

Damit schließt sich, wie ich glaube, die Beweiskette nach einem weiten und mühsamen Umweg zu einem vollen Kreis zusammen. Das Ergebnis ist der Nachweis, daß die sizilianische Legende der heiligen Agathe in allen wesentlichen Zügen mit einer uralten, jedenfalls vorhomerischen und in der epischen Penelopenfabel schon umgestalteten

---

[1] Plato Axioch. 364 d; Plut. Thes. 27; Paus. I, 2, 1.

[2] Oben S. 137$_4$. Zur kleinasiatischen (lykischen) Herkunft des Apollon vgl. oben S. 58 und die dort versehentlich unerwähnt gebliebene meisterhafte Untersuchung „Apollon“ von U. v. WILAMOWITZ im „Hermes“ 1903, 575 ff. Dazu unten über den mythischen kleinasiatischen Hetärenkönig Sandan-apala, ferner den oben S. 88$_1$ angekündigten Aufsatz über Kybele, wo die Gleichung *Απόλλων* — Hobal — Abal nahegelegt wird.

[3] Paus. III, 25, 3.

[4] Steph. Byz. s. v. *᾽Αμάζονες*; Lykophr. 993.

[5] Von *μάζα* (cf. semit. מַצָּה) Brot wird *᾽Αμάζων* bei Herodian, CRAMER, Anecd. III, 293$_9$ abgeleitet.

[6] In der Erisichthonlegende, in der eleusinischen Erzählung von der *ζήτησις* der entrafften Kore, endlich auch in der Legende von Phigalia (Paus. VIII, 5$_8$ cf. $_{42}$).

[7] Demeter *μεγάλαρτος* und *μεγαλόμαζος* — D. „mit dem runden Leib (= Laib)“ könnte man das Wortspiel im Deutschen nachbilden — im böotischen Skolos, s. Athen. III, 73 S. 109 a und b; X, 9 S. 416 c; Eustath. B 497 S. 265$_{30}$ ff. Dazu vgl. die (delische?) Festfeier der *μεγαλάρτια* (Semos bei Athen. III, 74 S. 109$_7$) und den thessalischen Monatsnamen Megalartion (Bull. corr. hell. XV, 1891 p. 564). Vgl. die *ἀρτοφόρια* bei Herodian II, 460$_7$*, CRAMER, Anekd. Oxon. III, 277$_{26}$.

Korelegende übereinstimmt. Die unverkennbaren Spuren zweier Fruchtbarkeitsriten, der sakralen Prostitution einerseits, der Busenverstümmelung andrerseits, von denen im eigentlichen Griechenland nur ganz schwache Spuren vorliegen,[1] beweisen, daß dieser Mythos von den jonischen Ansiedlern aus Kleinasien mitgebracht worden ist. So erklärt sich dann auch das durch die sizilischen Sprichwörter vom nächtlichen Weben und allmorgendlichen Auftrennen der „limpia di S. Agata“ vollkommen gesicherte Vorkommen des Motivs vom gewebten Sternenhimmel, das nach dem Zeugnis aller bisher gesammelten Denkmäler und Texte als spezifisch vorderasiatisch betrachtet werden mußte.

Volles Licht fällt aber endlich auch durch die vollzogene Analyse der Agathenlegende auf die in der Überlieferung klar genug angedeuteten, oben[2] nur ganz allgemein erklärten Beziehungen des delphischen Sternenmantels zu den Amazonen.

Zu der bereits ausführlich besprochenen Beschreibung des Himmelskleides im Jon des Euripides, wo das kosmische Prunkgewebe als Amazonenbeute des Herakles bezeichnet wird, tritt ergänzend eine zweite Stelle desselben Dichters[3] hinzu, wo die unheilbringenden Beutestücke, die Herakles der Amazonenkönigin abnimmt, einerseits aus dem goldgewirkten, im „Jon“ eingehender beschriebenen Mantel, andrerseits aber aus ihrem berühmten, in andern Berichten des herakleischen Amazonenabenteuers[4] allein erwähnten Herrschergürtel[5] bestehen; da der kosmische

---

[1] Siehe oben S. 155$_2$ über den Apollon Amazonios und S. 154$_{11}$ über die griechischen Amazonengräber. Spuren der kultischen Prostitution vor allem beim Tempel der brauronischen Artemis (Gruppe, Hdb. 44).

[2] S. 58$_3$.

[3] Her. fur. 408:

„τὸν ἱππευτάν τ᾽ Ἀμαζόνων στρατὸν
Μαιῶτιν ἀμφὶ πολυπόταμον
ἔβα δι᾽ Εὔξεινον οἶδμα λίμνας,
τίν᾽ οὐκ ἀφ᾽ Ἑλλανίας
ἄγορον ἁλίσας φίλων
κόρας Ἀρείας πέπλων
χρυσεόστολον φᾶρος
ζωστῆρος ὀλεθρίους ἄγρας.“ Vgl. oben S. 58$_4$.

[4] Hegias von Trözen bei Paus. I, 2, 1; Diod. 4$_{16}$; Apollod. 2$_{98}$ ff.; Val. Flacc. 5$_{133–140}$; vgl. den Titel einer verlorenen Komödie Epicharms *Ἡρακλῆς ἐπὶ ζωστῆρα.*

[5] Apollod. a. a. O.: *„Ἄρεος ζωστὴρ σύμβολον τοῦ πρωτεύειν ἁπασῶν.“* Ich bemerke nur nebenbei, daß der Gürtel der amazonenhaften Brunhild im Nibelungenlied, den Hugo Winckler, GJ S. 76 sehr ansprechend mit dem Märchen vom *„φᾶρος μέγα καὶ ποίκιλον“* bei Herodot IX, 108 ff. in Verbindung bringt, höchst wahrscheinlich wirklich in diesen Kreis gehört. Ich selbst habe mich immer mehr als skeptisch gegen die Vergleichung germanischer und orientalischer Mythen verhalten, besonders da ich die primitive Me-

Schmuck des Mantels sicher bezeugt ist und sein Besitzer, der delphische Gott, nach dem Ausweis des vatikanischen Torso[1] auch einen mystischen, mit den Tierkreiszeichen geschmückten Gürtel trägt, so liegt der Schluß sehr nahe, daß auch der *ζωστήρ* der Amazonenkönigin kosmische Bedeutung bezw. einen derartigen Bilderschmuck besessen hat und geradeso, wie der Sternenmantel der Amazone, im delphischen Tempelschatz den Wallfahrern gezeigt wurde.

Merkwürdig an diesen übereinstimmenden und einander gegenseitig stützenden Zeugnissen ist nur die nach allen hergebrachten Anschauungen von dem kriegerischen Weibervolk sehr seltsame Bezeichnung kostbarer Gewebe als Amazonenbeute; daß mehr dahinter stecken muß als eine bloße Anspielung auf die orientalische Herkunft dieser Prachtstücke, ist nunmehr durch die Zergliederung der sizilischen Agathenlegende, wo gerade die „Heilige“ mit der abgeschnittenen Brust den Himmelsmantel webt, vollkommen klar. Die einfache Erklärung liegt in der oben gegebenen Zurückführung der mythischen Amazonen auf ihre geschichtlichen, irdischen Vorbilder, die Hierodulen der kleinasiatischen Göttermutter Ma. Die nach allen Berichten über das Gürtelabenteuer des Herakles in Themiskyra am Thermodon wohnend gedachte „Königin“ dieser „Busenlosen“ ist natürlich die Göttin selber, bezw. ihr irdisches Abbild, die Oberin des Hierodulenordens von Komana. Durch diese Einsicht fällt auf eine Reihe von sonst ganz unverständlichen Notizen das vollste Licht: so braucht z. B. die bekannte Nachricht, daß Alexander d. Gr. der „Amazonenkönigin“ beigewohnt habe,[2] unter dieser Voraussetzung durchaus keine fabelhafte Übertragung eines Mythenmotivs des Herakles oder Theseus auf den Makedonier zu sein, sondern kann sehr wohl den geschichtlichen Niederschlag eines Ritus der Hierogamie darstellen, den

---

thodik aller dieser Untersuchungen sehr unangenehm empfinde. Allein gerade bei der Nibelungensage liegen weit tiefer begründete Zusammenhänge vor, als selbst WINCKLER oder STUCKEN annehmen konnten. Für alle diese und eine Reihe andrer Berührungen — ich erinnere nur an die germanische Planetenwoche (vgl. ferner oben S. 101 Nr. 33 über den kosmischen Mantel und Hut des „Hakelberend“, der wie Tamuz durch den Eber getötet wird, weiter unten über den spinnenden Tor — *Ζεὺς Ἡλακατᾶος* — Herakles Sandan, die Schiffskarrenprozession der Nerthus, Frigg, die auf der Erde Schiff fährt [Solarliod 77] u. a. m.) würde sich eine sehr einfache Erklärung einstellen, wenn wirklich die von HOMMEL, GGGAO 31 f., 32_3 vertretene Gleichung der nach klassischer Überlieferung zuerst zwischen Oder und Weichsel auftretenden „Burgundiones“ mit den keilinschriftlich in Kleinasien bezeugten „Burugundi“ (Berekynthoi) bezw. den Nomaden aus der Gegend von „Bur-un-da“ (*Bur-ǵunda) in Mesopotamien die Probe bestehen sollte. Gerade so wie die keltischen Galater können sehr gut auch Germanenstämme einst in Kleinasien gesessen sein.

[1] Oben Abb. 29.

[2] VÜRTHEIM a. a. O. S. 275.

der Eroberer, wie überall heimische Gebräuche der unterworfenen Völker ehrend, bei irgendeinem der großen Heiligtümer der Göttin mit ihrer Oberpriesterin vollzogen zu haben scheint. Wenn Kallimachos[1] die „Amazonenkönigin“ Mutter der Pleiaden nennt, so wird ein verwirrendes mythologisches Rätsel zur einfachen Tautologie für denjenigen, dem die Amazonen wesentlich die als *πελειάδες* verkleideten Hierodulen jener kleinasiatischen Göttin sind, die schon in hethitischen Inschriften durch die vereinigten Symbole der Brüste und der Taube bezeichnet wird.[2] Führt die Besitzerin des kostbaren Gürtels den Namen „Melanippe“,[3] so erklärt sich das wieder sehr einfach durch den Hinweis auf die pferdeköpfige schwarze Demeter von Phigalia mit ihren typisch-kleinasiatischen Attributen Fisch und Taube. Am besten aber schließen sich die auf diesen alten Kult bezüglichen Nachrichten in Athen zusammen, wo sich am Südfuß des Areopag ein altes Heiligtum des Namens „*Μελανίππειον*“,[4] befand; und in eben diesem *Μελίτη* genannten Stadtviertel sollten einst die Amazonen ihr Lager aufgeschlagen haben.[5] Ist es noch nötig, die Eponyme des Stadtviertels, die Geliebte des Herakles genannt wird,[6] mit den *μελίσσαι* der ephesischen Göttin, die selber als die große „Biene“[7]

[1] fr. 381 Schn.

[2] Hommel, GGGAO 52.

[3] Bei Diodor a. a. O. steht neben der Königin Hippolyte — der Namen ist sekundäres Femininum zu dem oben erklärten Hippolytos — eine „Anführerin“ der Amazonen Melanippe, die gefangen und um den Gürtel der Königin ausgelöst wird. Das ist natürlich Kontamination zweier Parallelversionen.

[4] Kleidemos bei Harpokr. s. v. (201_{12}).

[5] Äschyl. Eumen. 680 ff., vgl. Gruppe, Hdb. 605_{5}.

[6] Schol. Aristoph. ran. 501; ebenso steht Herakles in der kleinasiatischen Sage zu Omphale, der Göttermutter als Herrin des heiligen Nabelsteines (s. unten). Dazu kommt andererseits, daß die Gattin des Herakles „Deianeira“ ihrem Namen nach eine Amazone gewesen sein muß und als solche auch bei Diodor a. a. O. aufgeführt wird.

[7] Durch das „Grab der Biene“ (Dabrat-Deborah) unter der Klageeiche (allon bachuth) bei Bethel, Gen. 35_{8} ist der Trauerkult einer als Biene gedachten weiblichen Gottheit bei den Westsemiten gesichert. Die Kultformen — Grab und dendritische Inkarnation — berechtigen dazu, sie in den fraglichen Kreis zu ziehen. Vgl. bei Salzmann, Necrop. T. I, den in Kamiros auf Rhodos gefundenen archaischen Goldschmuck, darstellend eine Göttin mit zwei Löwen in den Händen und dem Unterleib einer Biene. Die vatikanische Artemis von Ephesus (teilweise abgebildet Fig. 17) zeigt an der Seite die Biene (cf. die Mzz. Head hist. numm. 494). Dazu vgl. die mithräische Inschrift „Dianae mellificae“ (Nr. 241 bei Cumont TMCM I, 150). *μελίσσαι* und *ἔσσηνες* in Ephesos bezeugt das Etym. Magn. 383_{30}; vgl. oben S. 80 über die *μελίσσαι* der Demeter (Porphyr de antro nymph. 18) und die *μελίσσα* in Delphi. Heilige Bienen in der kretischen Zeusgrotte erwähnt Antenor b. Aelian nat. an. 17_{35}; Boios bei Ant. Lib. 19; Diod. 5,70. Vgl. das Vasenbild von Vulci Cook, Journ. hell. Stud. XV 1895 p. 1 ff. Dabei ist zu bedenken, daß die

gedacht wurde, und dem Epitheton *μελιτώδης* der Kore[1] zusammenzustellen?

Die weittragendste Bedeutung in diesem Zusammenhang gewinnt jedoch eine Nachricht des Mythographen Pherekydes von Athen,[2] der die Amazonen Töchter der Harmonia nennt. Eine Notiz, die die streitbaren, männermordenden Kriegerinnen zu Töchtern der personifizierten Eintracht macht, kann nicht spielende Erfindung müßigen Genealogenwitzes sein. Wenn hier aber echtes Gut alter Überlieferung vorliegt, dann kann der Tatbestand kein andrer sein, als daß die vorderasiatische Muttergöttin als Herrin der die Welt zusammenhaltenden kosmischen *φιλία*[3] von den Griechen den Kultnamen *Ἁρμονία* empfangen

---

Griechen die babylonische „Bêltu muwallidat ilâni“ (HOMMEL, GGGAO 200) = die Herrin, die Gebärerin der Götter (vgl. griech. *θεότοκος*), wie sich aus Herodot I, 131 ergibt, *Μυλίττα* zu transskribieren gewohnt waren. *Μυλίττα-Μελίττα* muß ein altes Notarikon sein, das höchst wahrscheinlich der Namensgebung der zuerst von Phöniziern, dann von sizilischen Griechen besiedelten Insel Malta-*Μελίτη* zugrunde liegt. Die Bezeichnung der ephesischen reges sacrificuli mit dem Titel *ἔσσηνες* kann von der Tatsache nicht getrennt werden, daß bei den Ägyptern und bei den Babyloniern die Bienenmutter als Hieroglyphe für das Wort „König“ dient (WELLHAUSEN, Reste arab. Heidentums[2], Berlin 1897 S. 209_1), während es andrerseits, z. B. aus der Geburtslegende des Sargon von Agade oder dem SCHEIL'schen Fragment des Itanamythus (Keil. Bibl. VI_1 584_{22} ff.) klar genug hervorgeht, daß das Königsrecht auf die Liebe der Göttin Ištar zu dem Erwählten zurückgeführt wurde, ein Gedanke, der die politische Motivierung des Verhältnisses zwischen Alexander dem Großen und der „Amazonenkönigin“ ungesucht darbietet. Endlich liegt es sehr nahe, daß der Vergleich der wehrhaften Bienen (vgl. Deut. 1_{44}; Ps. 118_{12}; cf. 4 Macc. 14_{19} und Jes. 7_{18}) mit den kriegerischen Amazonen ebenfalls bei diesen Gedankenverbindungen mitgespielt hat. Nach den ansprechenden Ausführungen von WOLFGANG SCHULTZ, Memnon, Bd. II 1908 S. 17, ist die *Βρισήις νύμφη* (von *βρῖσα*, *βρίττα* = Biene), kretisch Brito-martis (cf. Hesych *βριτύ · γλυκύ · Κρῆτες*; Solin XI 82: Brito-martis = dulcis virgo), samt ihrem Partner, dem lesbischen Dionysos Brisaios-Breseus, eine solche Bienengöttin, wobei der griechische, löwengestaltig (Heracl. Pont. FHG II_{214}) gedachte Bienenzüchter Aristaios = ארי עשתר „Löwe der Ištar“ (GESENIUS, Mon. Phoen. s. v. Aristo) die Verbindung mit dem oben erwähnten Goldschmuck von Kamiros herstellt. (Vgl. auch das Simsonrätsel vom Löwen und den Bienen, Richter 14_8 ff. und den Mythus von den durch einen Löwen erschreckten Brisai bei Diodor 5_{82}.)

[1] Porphyr. de antro nymph. 18. Eine Variante dazu mit Beziehung auf den bekannten Mythus der „Bugonia“ der Bienen (BOCHART, Hieroz. 4_{10}) ist *Μελίβοια* (Paus. 21_9; Lasos bei Athen. XIV, 19 S. 624E; GRUPPE, Hdb. 249). (Zur natürlichen Erklärung der Bugoniamythen, die STUCKEN, Astralmythen S. 5 ff. in der phantastischesten Weise mit seinem „rimu“-Motiv zusammenstellt, vgl. v. OSTEN-SACKEN, Bulletino della Societa entomologica Italiana XXV, 1893.) Wichtig dagegen ist STUCKEN's richtige Deutung des arabischen Namens Aldebaran (cf. arab. „dibr“ oder „dabr“ = Biene) für den hellsten Stern im „Stier“ als „Bienenstern“.

[2] FHG I 75_{25}; Apoll. Rhod. 2_{992}.

[3] Vgl. oben S. $67_{3, 4}$.

hatte, ähnlich wie die Thrakophryger in ihrer Sprache eine ähnliche, vielleicht die gleiche Göttin als „Bendis", die „Bindende"[1] bezeichnet haben.[2]

Wenn sich das aber so verhält, dann darf man wohl den in Delphi aufbewahrten kosmischen Mantel und kosmischen Gürtel der Amazonenkönigin geradezu als die sagenberühmten Brautkleinodien der Harmonia ansprechen, zumal ja der unheilschwangere *πέπλος* zusammen mit dem *ὅρμος Ἁρμονίης*[3] von den letzten Besitzern dem Apollon geweiht[4] und im Tempel der delphischen Athene Pronaia[5] niedergelegt worden sein soll. Dann wäre aber der höchstwahrscheinlich schon in einem vorhesiodeischen[6] thebanischen Gedicht über die Hochzeit der Harmonia erwähnte, aus

---

[1] Tomaschek, Sitz.Ber. d. Wien. Akad. d. Wiss. phil. hist. Kl. CXXX. B., 1894, S. 47. Der Name kam höchst wahrscheinlich schon in der orphischen Theogonie (Abel fr. 184: Bendis = Persephone) vor.

[2] Auch die Vorstellung selbst ist wahrscheinlich babylonischen Ursprungs. Die sehr zweifelhafte syrische „Harmonoh", mit der Movers, Phoen. I, 507 operiert, mag füglich beiseite bleiben. Aber die „Doto" (vgl. vielleicht den Ortsnamen *Δωτέα-Δωθαείμ-Δωταια* im Buch Judith 3_9; dazu möglicherweise auch Dothan, Gen. 37_{17}; 2 Kön. 6_{13}) des syrischen Heiligtums in Gabala, wo nach Pausanias II, 1, 8 der gleich zu besprechende Peplos der Harmonia aufbewahrt wurde, muß wohl wirklich, wenn man sich an das oben S. 95 über das himmelumspannende Band des „Gesetzes" Gesagte erinnert, mit Movers durch den aram.-pers. Ausdruck דתא = „Gesetz", der mischnisch mit תורה wechselt, erklärt werden. Denn daß das Heiligtum von Gebal einer griechischen Gestalt von der verschwindenden Bedeutung der Nereide Doto (Σ 43, Hyg. fab. S. 28 Bunte; Hesiod, Theog. 248; Apollod I, 11) geweiht war, wird niemand glauben. Umgekehrt kann natürlich leicht mit dem Kult der vorderasiatischen Göttin eine selbstständige Hypostase dieses Beinamens in griechische Göttergenealogien eingedrungen sein, wobei nur zweifelhaft bleibt, inwiefern das Hypokoristikon der Demeter *Δώς*, *Δωτός* (Gruppe 1164_1) und die dazu gehörigen Tempel- und Ortsnamen „Dotion" u. dgl. hierher zu ziehen sind. Jedenfalls wird das eigentümliche Ωförmige Symbol der im Sternbild der Wage lokalisierten „großen Herrin" Ninmach der Babylonier (wie ich anderswo zeigen werde, von den Orphikern durch *πάρθενος Δίκη* oder *Εὐστάσια* übersetzt) auf dem Nazimarrataš-kudurru inschriftlich als „markasu rabû" = „das große Band" bezeichnet (Zimmern, Leipz. Sem. Stud. II, 2, S. 35 u. 41 f.), eine Vorstellung, die unbedingt mit dem oben S. 99 besprochenen *ξύνδεσμος οὐρανοῦ* zusammenhängt.

[3] Auch dieses Halsband hat kosmischen Schmuck und astrale Bedeutung besessen. Vgl. die Beschreibung bei Nonnos V, 135 ff., nach der es eine goldene Sperberschlange mit sieben verschiedenen, die Planeten symbolisierenden Edelsteinen gewesen wäre. cf. Hygin fab. 73: „monile aureum ex gemmis". Bei Athenäus p. 232 wird übrigens auch ein *„Ὅρμος Ἑλένης"* erwähnt. Vgl. Kore-*Ἑλένη* oben S. 122.

[4] cf. Apollodor III, 7_6 *„Πρόνοος καὶ Ἀγήνωρ ἐλθόντες . . . εἰς Δελφοὺς τὸν ὅρμον καὶ τὸν πέπλον ἀνέθεντο κατὰ πρόσταξιν Ἀχελώου"*. Daß zwei verschiedene Dedikationsmythen von ein und denselben Kleinodien erzählt wurden, ist wohl nicht verwunderlich.

[5] cf. Ephor. FHG I, 275_{155}; Diod. 16_{64}; (Phyl.) bei Parth. erot. 25; Paus. 9_{41} etc.

[6] cf. Hesiod. Theog. 937.

Gürtel, Halsband und Mantel bestehende verhängnisvolle Schmuck einerseits von Anfang an als Kosmossymbol,[1] wesensgleich mit dem mystischen Weltenmantel und Himmelsgürtel zu betrachten, andrerseits aber ohne weiteres zu dem aus Abbildungen und Quellen bekannten Sternenkleid,[2] Sternenhalsband[3] und Zodiakalgürtel der vorderasiatischen Göttin[4] zu stellen. Daß man, wie in Delphi, auch in Amathus auf Kypros den *ὄρμος*,[5] im syrischen Gabala den *πέπλος* der Harmonia[6] zeigte — Tatsachen, die aus dem Vorhandensein einer böotischen, angeblich von Theben nach Samothrake übertragenen (!)[7] Legende wohl nicht zu erklären sind — würde sich dann von selbst verstehen.

Ich gebe zu, daß ein so weitausgreifender, über viele Mittelglieder hinübergespannter Kettenschluß, wie diese Reihe, die von der sizilischen Agatha mit der abgeschnittenen Brust und ihrer kosmischen Webe zum delphischen Sternenmantel und seiner Vorbesitzerin, der Amazonenkönigin Harmonia in Themiskyra hinüberführt, nach dem bekannten Grundsatz „qu'il ne faut jamais preter aux anciens les principes de leurs consequences" vielleicht wenig tragfähig erscheinen könnte. In der Regel wird man auch eine solche Folgerichtigkeit und einen so engen inneren Zusammenhang in dieser Art Überlieferung nicht voraussetzen dürfen; aber daß das Exempel gerade in dem einen vor-

---

[1] Es ist wohl kaum nötig, auf die veralteten Phantasien von W. Schwartz, Fleckeisens Jahrbb. 1883 XXIX, p. 115 ff. einzugehen, der in dem Halsband der Harmonia den Regenbogen, in ihrem Peplos (a. a. O. S. 1207) natürlich „die Wolke" erblickt. Tatsache ist, daß bei den Finnen der Regenbogen „Gürtel der Lauma" und bei den Neugriechen auf Zante (Conte Lunzi bei W. Schwartz, Urspr. d. Myth. S. 116 ff.) *„ζωνάριον τῆς Παναγίας"* hieß. Allein das sind eben viel unentwickeltere Vorstellungen, vielleicht sogar Rückbildungen (s. unten über Gürtel- und Kleiderreliquien der Madonna).

[2] Oben Fig. 15, 16, 17, dazu S. 66—68.

[3] Vgl. oben S. 68_6 über das sternengeschmückte Halsband der punischen Urania auf spanischen Bronzen. Dazu vgl. Gilgamešepos Taf. XI, Keilinschr. Bibl. VI_1 S. 240 Z. 164 ff., das edelsteingeschmückte Halsband der Ištar Belit-ilâni („Herrin der Götter"). Ob Brisingamen (Meerniere), das Halsgeschmeide der Freya oder Menglöd (= „monili laeta" Bugge) hierher gehören, muß einstweilen unentschieden bleiben.

[4] Vgl. bei Lucian, De dea Syria 31, die Beschreibung des Kultbildes der auf dem Löwen thronenden Göttin mit der Spindel in der Hand und dem „Gürtel der Urania" (*„κεστὸν τῇ μούνῃ τὴν Οὐρανίαν κοσμοῦσιν"*). Wahrscheinlich ist auch schon der homerische Gürtel (*Ξ* 214 *„κεστὸς ἱμὰς ποίκιλος"*) der Aphrodite ursprünglich kein Liebeszauber, sondern das kosmische Herrschaftssymbol (oben S. 156_5) der allbeherrschenden Göttin.

[5] Paus. IX, 41, 2.

[6] Paus. II, 1, 8.

[7] So noch Gruppe, Hdb. 228 f., trotz der sonst viel richtiger orientierten Grundlinie seiner Darstellung.

liegenden Falle haarscharf stimmt, beweist eine kleine, wieder in der „Dionysosfahrt“ des Nonnos[1] aufbewahrte Episode, die mit einer leisen Änderung ganz genau der oben besprochenen Webeszene in der *Κόρης ἁρπαγή* nach der Überlieferung Claudians entspricht: wie dort die Göttinnen, in das eherne, von den Kyklopen gebaute Haus der Demeter bei Enna eintretend, Kore am Webstuhl treffen, so tritt hier Aphrodite in das runde, mit seinen vier Türen und den Torhüterinnen Antolie, Dysis, Mesembrie und Notion ein Abbild der Welt[2] darstellende Haus einer eben am Webstuhl wirkenden Gottheit ein: nur heißt hier die Weberin eben — *Ἁρμονίη Πάμμητωρ*.[3] Sonst ist alles wie bei Claudian, bis herab zu den Einzelheiten des kosmischen Gewebes:

„ἡ μὲν ἐποιχομένη πολυδαίδαλον ἱστὸν Ἀθήνης[4]
κερκίδι πέπλον ὕφαινεν· ὑφαινομένου δὲ χιτῶνος
πρώτην γαῖαν ἔπασσε μεσόμφαλον, ἀμφὶ δὲ γαίῃ
οὐρανὸν ἐσφαίρωσε τύπῳ κεχαραγμένον ἄστρων
συμφερτὴν δὲ θάλασσαν ἐφήρμοσε σύζυγι γαίῃ
καὶ ποταμοὺς ποίκιλλεν· ἐπ' ἀνδρομέῳ δὲ μετώπῳ
ταυροφυῆς μορφοῦτο κεράσφορος ἔγχλοος εἰκών.
καὶ πυματὴν παρὰ πέζαν εὐκλώστοιο χιτῶνος
ὠκεανὸν κύκλωσε περίδρομον ἄντυγι κόσμου.“

Auch hier, wie in der *„Κόρης ἁρπαγή“* wird das Weben durch den überraschenden Besuch in auffälliger Weise unterbrochen: *„. . μίτους . . ῥίψασα . . χιτῶνος | θέσκελον ἱστοπόνων ἀπεσείσατο κέρκιδα χείρων . .“*

Damit hört die Übereinstimmung freilich auf; von einem Raub der Harmonia weiß Nonnos nichts, oder wenn er ihn in seiner, schwer mit dem Prunk kosmischer Allegorien beladenen Vorlage fand, hat er unbekümmert um den ursprünglichen Zusammenhang der Motive, von der Fabel alles abgetrennt, was in seinen Plan — er erzählt von der Liebe des Dionysos zur Nymphe Beroe — nicht einzufügen war, glücklicherweise ohne bleibenden Schaden für die Wiederherstellung der Vorlage. Denn eine *„ἁρπαγὴ Ἁρμονίας“* ist anderweitig sicher bezeugt:[5] Nach der Kultlegende von Samothrake, mit der ohne Zweifel auch die vom thebanischen Kabeirion her beeinflußte vorhesiodeische, böotische Fassung des Liedes vom *„γάμος Ἁρμονίης“* übereinstimmte, wurde die Göttin von dem vorübersegelnden Kadmos geraubt, der überdies

[1] 41, 277 ff.

[2] *„δόμον περίτροχον εἰκόνα κόσμου“* . . cf. v. 278 . . *„δόμος . . εἴκελον κόσμου“*.

[3] Auch das Beiwort weist deutlich auf die große Göttermutter.

[4] Vgl. oben S. 118₀.

[5] Ephoros, FHG I, 236₁₂.

in gewissen Legenden noch die Schlangengestalt[1] des Zeus Meilichios im Zagreusmythus und des Paris-Pareias im Helenamythus aufweist. Ganz so wie in Eleusis und in Sizilien das Suchen der Demeter nach ihrer geraubten Tochter dargestellt wurde, feierte man in Samothrake eine *ζήτησις* für die Harmonia. Längst hat CRUSIUS[2] den engen Zusammenhang hervorgehoben, der durch diese Züge zwischen Kore und Harmonia hergestellt wird, freilich ohne dabei die Weltenwebe der Harmonia bei Nonnos mit der Claudianischen Peplopoiie zu vergleichen. Allein dafür hat er mit richtigem Blick die vermittelnden Übergänge der Mythenbildung erkannt und die Epiklese *Ἁρμονίη* als spielende Umdeutung zu dem Kultnamen der mit dem ithyphallischen Hermes verbundenen *Κόρη*[3]-*Ἑρμιόνη* gestellt. Dazu fügt sich dann trefflich, daß der Entführer und Gatte der Harmonia, der sagenberühmte Kadmos einerseits mit Hermes epikletisch verbunden,[4] andrerseits fest im Demeterkult[5] und seinen Riten der Pflügung, der Saat und der in Eleusis und Trözen nachweisbaren Lithobolie[6] wurzelnd erscheint.

Auch in diesem, früh im Lied von der Hochzeit des Kadmos und Harmonia festgelegten Mythenkreis sind die bestimmenden kleinasiatischen Elemente nicht zu verkennen. Wenn die Alten zu erzählen wußten,[7] daß Elektra bei der Hochzeit des Kadmos und der Harmonia die Mysterien der Kybele gelehrt habe, während Demeter zum erstenmal das Korn

[1] Kadmos in eine Schlange verwandelt: Eurip. Kadm. fr. 448 (930?); Bakch. 1340 ff.; Herodot 9, 43; Paus. IX, 5, 3; Apollod. 3_{39}; Diod. 19_{53}; Nonn. Dion. 4_{417}, 44_{116}, 46_{364}; vgl. Strabo VII (8) S. 326.

[2] In ROSCHERS ML I, 1831 59 ff.

[3] Oben S. 137_3.

[4] In Priene, cf. Strabo XIV, 1_{12} S. 636; GRUPPE, Hdb. 197_4. Hermes Kadmilos (*Καδμεῖλος* KEIL, Philol. Suppl. II, 598 ff.) auf Imbros, GRUPPE, Hdb. 225. Andre Parallelen bilden die Erfindung der Leier und der Buchstaben durch Hermes einerseits, Kadmos andrerseits.

[5] Kadmos neben Demeter in Gephyra, GRUPPE, Hdb. 71_3. In Theben (cf. Paus. IX, 6_5, 16_5) stiftet Kadmos das Heiligtum der Demeter *θεσμόφορος* in seinem Haus und wohnt in ihrem Tempel, wie Erechtheus im Tempel der Athena auf der Akropolis, höchst wahrscheinlich, wie GRUPPE, vermutet, in Gestalt der heil. Schlange als *μέγιστος ὄφις*.

[6] Die Sage von der Pflügung, der Saat und dem Kampf der Sparten untereinander entspricht den eleusinischen Riten der Pflügung und Saat sowie der darauffolgenden, nach Analogie der von Mannhard, FWK I, 548 ff. besprochenen Scheinkämpfe auf dem geackerten Feld (für Eleusis cf. hymn. hom. V, 267, Hesych s. v. *μόρρωτον*) zu beurteilenden eleusinischen *λιθίνη βαλλητύς* (Athen. IX, 71 S. 406d, Hesych s. v. *βαλλητύς* mit den nur teilweise zutreffenden Erklärungen bei GRUPPE, Hdb. 901_3).

[7] Diodor V, 49.

sprießen ließ, so kann das nur den einen Sinn haben, daß der Mythus von der Hierogamie der „Amazonenkönigin“ Harmonia-Hermione mit dem ebenfalls kleinasiatischen Gott Hermes[1] irgendwo als *αἴτιον* für die Mysterienriten der Kybele-Demeter erzählt wurde. So ist es gewiß auf Samothrake der Fall gewesen, wo die Kabiren, die *μεγαλοὶ θεοί* sicher nicht ohne Beziehung zur Kybele Kubar,[2] der *μεγάλη Μήτηρ* gedacht werden können, und wo — nach jüngerer Sage wenigstens — Attis die Orgien gelehrt haben sollte.[3]

Ganz besonders bezeichnend für den kleinasiatischen Ursprung der samothrakisch-böotischen Legende aber ist der Name des Räubers und Gatten der Harmonia-Kadmos oder Kasmos,[4] mit dem zugehörigen Deminutiv Kadmilos, Kasmilos, altlat. casmilus, lat. camillus. Alle semitischen Ableitungen[5] dieses durchsichtigen, rein griechischen Namens

---

[1] Zu Hermes vergleicht Hommel GGGAO 53 cf. 43 die zahlreichen lykischen Personennamen, die mit *Ἑρμα-Ἅρμα* beginnen, und den sicher theophoren, mit dem Nebo(-Merkur)-Ideogramm des Armes geschriebenen Bestandteil „Ḫirpa“ in hethitischen Personennamen, wie Putu-chirpa, Chirpa-ruda, Charpa-ruda etc. Dazu vgl. den PN *Ἅρμα-μίθρης* Cumont TMCM II, 76 Nr. 5 ∾ 82 Nr. 97, doppelt theophor wie *Μιθρο-γάθης* ibid. 76 Nr. 18 ∾ 84 Nr. 7 (= Mithras + עתי cf. S. 169[5]) und Zend „arema“, altpers. „arma“ = Arm, wie im Deutschen.

[2] Über Kubar = die Große, Kubrâ-Kypris, die Größte s. den S. 88[1] zit. Aufsatz.

[3] Lukian, Dea Syria 15.

[4] „*Κασ(σ)μος*“ auf Vaseninschriften. Vgl. Strabo XII, 578 den karischen, Plin. 5[31] den lydischen, Steph. Byz. s. v. *Καμμανία* 351[24] den thesprotischen Berg bezw. Fluß Kadmos; K. von Milet Suid. s. v. K. a) und b).

[5] Schröder, Phoen. Sprache 130; Phil. Berger, Mem. soc. ling. VI, 1885, 140—149; Gruppe, Cadmi fab. 23; Hdb. 251 und 1327 ff. halten das Deminutivum Kadmilos für die primäre Form und setzen es sem. Kadmi-el קדמי-אל = Gottesdiener, hypokoristisch קדמי gleich. Diese Hypothese scheitert daran, daß Kadmi-el appellativisch oder als Kulttitel in der Bedeutung „Gottesdiener“ gar nicht vorkommt. Kadmi-el ist nur als Personennamen belegt, und bedeutet etwa „Gott ist mein Führer“, wörtlich „Gott ist vorn“. Aus der Bedeutung „vorn“ des Bestandteils קדמ und der Rolle des Ostpunkts in der Kiblah als „anticum“ erklärt sich die Bedeutung von Kedmah (קֶדְמָה) = Osten; vgl. bab. (Vokab. 83[1—18, 1335] col. IV[28. 29]) „ḳadmu“ und „ḳudmu = „Himmelsrichtung schlechthin (AN. SILA). Dazu K. 2100, IV[9] „ḳadmu“ = „ilu“ (Gebetsrichtung = Gott; vgl. Delitzsch BB[5] S. 75) „Benē Kēdem“, „hakkadmōnim“ (Kadmoniten) = „Kinder des Ostens“ heißen den Juden die östlichen Beduinenstämme. Diese semitische Bedeutung des Wortes war den Alten zweifellos bekannt und hat die euhemeristische Bezeichnung des Kadmos als „Phönizier“ (= „Orientale“; natürlich vom Standpunkt der Griechen aus) verursacht. Die griechische Bibel übersetzt z. B. Job 1[3] „b. k.“ mit „*οἱ ἀφ' ἡλίου ἀνατολῶν*“, dagegen 1 Kön. 4[30], cf. 5[10] mit „*ἀρχαῖοι ἄνθρωποι*“, das letztere, weil „kadmonōh“, der „vorderste“ in der Reihe, der „erste“, ständige Bezeichnung der Urwesen ist (vgl. „Adam kadmonoh“, der Urmensch, „Tehom kadmonoh“, der „Urdrache“, die „alte Schlange“ u. dgl. m.) · Auch für die zweite Volksetymologie auf semi-

sind grundfalsch, mindestens methodisch unzulässig, dort wo der griechische Sprachvorrat eine vollständig zureichende Erklärung bietet. Hat doch ZIELINSKY[1] erst kürzlich mit Recht darauf hingewiesen, daß *Κάδμος* (vom Stamme *καδ* — vgl. *κέκασμαι*) in Kreta noch appellativisch für Rüstung, Waffenschmuck gebraucht wird,[2] daß die euhemeristische Deutung des Kadmos als Koch die Redensarten *δεῖπνον* oder *δόρπον κοσμεῖν κτλ.* voraussetzt, kurz, daß Kadmos-Kasmos sprachlich und sachlich mit *Κόσμος* vollkommen wesensgleich ist, und von den Alten selbst auch so aufgefaßt wurde. Unter dieser Voraussetzung aber kann es wohl kein Zufall sein, wenn Helena, die sonst von dem Schlangenbuhlen Pareias verführt wird, in einer halbverschollenen Legende[3] mit dem karischen Schiffer „Pharos“[4] durchgeht, ebenso wie Harmonia ihrerseits von dem vorübersegelnden, schlangengestaltigen Kadmos-Kosmos verschleppt wird.

---

tischer Basis bietet die Kadmosfabel (s. z. B. oben S. 163₁ Kadmos als Schlange, oben S. 163₆ über die Sparten-, Pflüger- und Stadtgründersage) Anknüpfungspunkte genug. „Casmilus“ als Priestertitel bei den Römern ist offenbar von den Etruskern aus Kleinasien mitgebracht. Wenn dieselben Kasmilen auf Samothrake und Imbros vorkommen, so ist das eine Tatsache, die man mit der etruskischen Inschrift von Lemnos vergleichen möge.

[1] Archiv f. Rel.-Wiss. 1906 S. 57.

[2] Er hätte hinzufügen können, daß ebenda *κόσμος* appellativisch als Würdentitel gebraucht wurde (BUSOLT, Staatsaltertümer S. 122). „Cosmus“ als Sklavenname, wohl in der Bedeutung „Ordner“, LAMBERTZ, Sklavennamen S. 40.

[3] *παλαιοί* bei Antikleid., Eustath. *δ* 355 p. 1500₁₂.

[4] Daß *Φᾶρος* ein Schiffer gewesen sein soll, wird wohl jeden an den heiligen Mantel der Athene auf dem Panathenäenschiff erinnern. Er soll von einer Schlange (!) gebissen und auf der Insel Pharos begraben worden sein. Dann würden die beiden Pharosinseln — die schon in der Odyssee erwähnte ägyptische und die illyrische (GRUPPE, Hdb. 1569) ihre Namen vom Kult des heiligen Kleides haben. Die Quantität und der Geschlechtswechsel würden dem nicht entgegenstehen, denn *φᾶρος* wird auch mit kurzem *α* gebraucht und das genus masculinum ist durch die Personifikation gerechtfertigt. Zunächst würde man freilich *φάρος* in der gewöhnlichen Bedeutung „abgepflügtes Land“ fassen und an Mythen, wie den von Gefion, die Seeland vom Kontinent abpflügt, denken. Da aber einerseits für die Insel Delos der ganz synonyme alte Namen *Χλαμύδια* überliefert ist (Plin. N. H. IV, 66; Steph. Byz. s. v. *Δῆλος*, vgl. den palästinensischen Ortsnamen *KATANAΘ* [Jos. 19₁₅, Septuag.-Cod. Vatic.; der Cod. Alex. und der masor. T. haben „Kattat“] später Ḳethūnīt [Talm. Jer. Meg 1₁], heute Ḳuteineh [westl. vom Merj-ibn-Amir] genannt), andrerseits die Gleichung *ἀρόω* — *φαρόω*, weben — pflügen den Mystikern geläufig ist (s. unten), wird man an beiden Deutungen festhalten dürfen. Auf der ägyptischen Pharosinsel soll eine alte Strandwache gegen die Seeräuber gewesen sein. Da die Verwendung karischer Flotten durch die Ägypter bezeugt ist (Herod. II 163), kann auch Pharos seinen Namen, wie die illyrische Schwesterinsel, von „Kariern“ erhalten haben. Da die Legende Pharos von Paros aus besiedelt sein ließ, scheint man wortmystisch *Πάρις*-Paros „Schlange“ und Pharis (Sohn des Hermes und der Philodameia Paus. IV, 30₂, Eponym der thessalischen, lakonischen, messenischen und achäischen Städte Pharai-Pherai) -„Pharos“-„Kosmos“ „Götterkleid“ verknüpft zu haben.

Vielleicht wird man dagegen einwenden, daß ein Gottesnamen oder selbst eine Epiklese mit der Bedeutung „Schmuck, Rüstung, Kleidung“ sehr auffallend und ungewöhnlich wäre. Aber gerade dafür liefern eben die kleinasiatischen Kulte eine Fülle der schlagendsten und bedeutungsvollsten Parallelen, von denen mehrere schon von Movers[1] richtig erkannt und gedeutet worden sind. Der erste solche Fall betrifft den lydischen Kulttitel des dortigen „Herakles“[2]-Sandan[3], des mythischen

[1] Phönizier I, 486 ff.

[2] Die Ausgleichung mit dem griechischen Helden scheint auf zwei Umständen zu beruhen, erstens auf der Ähnlichkeit eines lydischen, am „Doppelbeil“fluß Sangarios spielenden Drachenkampfs (Myth. Vat. II, 155) mit dem Heraklesabenteuer in Lerna und zweitens auf dem beiden Helden gemeinsamen Verbrennungstod.

[3] Nach Agathias 24, 2 S. 117 ed. Bonn. hieß der „persische“ Herakles Sandes, der „indische“ Herakles nach Hesych Dor-san oder Dor-sanes, was natürlich nur invertierte Lesung von San-dar sein kann. Nach Amm. Marcell. 14_8 wurde das sonst als Heraklesgründung (Dio Chrysost. 33 S. 408R) bezeichnete Tarsus von Sandan gestiftet. Basilios von Seleucia vita S. Theclae nennt Sandan oder Sandas von Tarsos einen Sohn des Herakles. Auf hethitischen Inschriften lesen den Namen Sayce, Recueuil de trav. rel. a la Phil. et Arch. Eg. et Assyr. XIV, 1893, p. 48 ff. und Jensen, Heth. u. Armenier, Straßburg 1898 p. 42 ff. Die Nebenform Sardes mit ϱ ist sicher, wenn auch Sardes — ursprünglich Sa-par-du — nicht sicher zu diesem Namen gestellt werden kann. Sardan-apal (vgl. zum zweiten Bestandteil die Legende · *HPAKΛ* · *ΑΠΑΛΑ* auf der Münze von Laodicea, Eckhel, Syll. num. vet. Tab. VI_1) ist schon von K. O. Müller, Kunstarch. Werke III, 6 ff. als Sandan erkannt worden (die Konfusion mit dem historischen Assurbanirpal haben die Griechen auf dem Gewissen). Mit einem auch sonst nicht seltenen Vorschlag (vgl. *Δι-όρφος*, *Δι-όνυσος*) heißt der Gott Desandes, Disandas (vgl. Syncellus, Chronogr. I, 290 Dind.: „*Ἡρακλέα τινές φασιν ἐν Φοινίκῃ γνωρίζεσθαι Δισανδὰν ἐπιλεγόμενον ὡς καὶ μεχρὶ νῦν ἀπο Καππαδόκων καὶ [K]ιλί[κ]ων*“ (vgl. oben Dor-sanes bei Hesych). Personennamen mit Sandan zusammengesetzt bei kilikischen Königen (Sanda-sarvi, Sandu'arri, Sanda-sar-me cf. Ed. Meyer, Gesch. d. Altertums I, 475; Winckler, KAT³ p. 88); Sandon oder Sandas als kilikische Personennamen bei Strabo XIV, 5, 14 p. 674; Plut. Poplicola 17; cf. CIG 4401. Ch. Michel, Recueuil d'Inscr. Grecques Nr. 878; Heberdey-Wilhelm, Reisen in Kilikien, Denkschr. d. Wien. Akad. d. ph.-hist. Kl. 44, B. 1896 Nr. VI p. 46, 131 f., 140 (Inschr. Nr. 115, 218, 232). — Eine Deminutivform **Σάνδαλος* — wie Attalos zu Attis — kann aus der schon im homerischen Merkurhymnus belegten Bezeichnung *σανδάλιον* für den heiligen Schuh (der Omphale cf. Poll. 7, 87; vgl. die Flügelschuhe des Sandan auf der Münze bei Hill, Catal. of the greek coins of Lycaonia, Isauria and Cilicia pl. XXXVI Nr. 9) erschlossen werden, wenn man die bei Gruppe, Hdb. 1332_4 zusammengestellten Märchen von der Sandale der Aphrodite oder Helena, des Hermes, Perseus, Jason, oder der von Theseus gefundenen Sandale des Aigeus, die Gestalt des Heros *μονοκρηπίς* oder *μονοσάνδαλος* (Herodot 2, 91; Artemid. 4, 63; Apollod. I, 9_{16} samt den Scholien; s. auch unten S. 173_5) zu der merkwürdigen Tatsache stellt, daß auf hethitischen Inschriften der Schuh als Gottesdeterminativ erscheint (Hommel, GGGAO 51_3; cf. 126_{71}). Dasselbe Motiv vom Schuh kommt im „Aschenputtel“ vor, wie Gruppe a. a. O. ganz richtig gesehen hat und zwar keineswegs zufällig. Schon Usener, Rhein. Mus. 1868, 362, hat Aschenbrödels Tauben zu den Tauben der Aphrodite gestellt. Die ganze

Ahnherrn der Sandoniden. Schon die Alten[1] wußten, daß dieser Name von dem grellroten Schleiergewand[2] herkommt, welches dem Herakles von Tarsus vor seiner Verbrennung[3] umgelegt wurde.

Eine zweite, ganz analoge Benennung des Gottes auf dem Scheiterhaufen, der so oft auf kleinasiatischen Münzen abgebildet ist, hat

---

Figur gehört zur Festlegende des Sakkaienfestes: die zur Prinzessin erhobene Magd ist die zur Festkönigin gemachte „Sklavin“ (Omphale, Semiramis), der graue Kittel und das Liegen in der Asche sind das Aschermittwochsmotiv „in cilicio et cineribus“ (Sack und Asche, s. u. S. 168$_2$). Demselben Kreis gehört der Haselbaum mit dem weißen Vogel auf dem Gipfel an, der Aschenputtel die glänzenden Festkleider herabwirft. Man beachte auch ihre Flucht ins Taubenhaus und auf den Baum, die Zerstörung des Taubenhauses und die Fällung des Zufluchtbaumes mit der Axt, schließlich die Blendung der bösen Schwestern. — Zu dem *Deminutiv *Σάνδαλος* (cf. lat. Caligula?) gehören jedenfalls die Ortsnamen Sandalion, Insel bei Lesbos, Plin. NH. 5, 140; jonische Insel ibid. 5, 135; Bergfestung in Pisidien Strabo XII, 6, 4 p. 569; Steph. Byz. s. v.; gleichnamiger Ort in Sparta, Ptolem. Heph. bei Phot. Bibl. 149$_{64}$. Dazu die Bezeichnung Sandaliotis für Sardinien (Tim. FHG I, 198$_{27}$), wozu die Tatsache der Besiedlung dieser Insel durch ein wahrscheinlich kleinasiatisches Volk der Sardi (Hommel, GGGAO 28$_5$) zu vergleichen ist.

[1] Apul. u. Tranq. bei Joh. Lyd. mag. III, 64 S. 258 ed. Bonn.

[2] *Σάνδυκες* (Properz II, 25, 45; Grat. Kyneg. 86) hießen bei den Lydern rotgefärbte, durchsichtige Schleiergewänder der Frauen aus feinster Leinwand. Vgl. *σάνδυξ* oder *σάνδιξ* (cf. Sandelholz und die Santaldrogue) lat. „sandyx usta“ = Mennig bei Dioscor. Strabo XI, 24, 9 „*μέταλλα σάνδικος ὃν δὴ καὶ ἀρμένιον*“ (offenbar Herkunftsbezeichnung) „*καλοῦσιν χρῶμα ὅμοιον κάλχῃ*“ (= Purpursaft). Movers vergleicht das alttest. שני = „fleischrot“ und תולעת שני = „Rotwurm, Kermeswurm“. Die Farbenbedeutung „rot“ für *σανδ* oder *σαρδ* ist durch *σανδαράχη* = Sandarak, rotes Auripigment (cf. Hesych „*Σαννίς . δρυοσάνδραξ*“ [= Sandelholz] „*Θούριοι*“ lies „*Θύρσοι*“, wie schon Movers sah), *σανδαράκινος* = „grellrot“ bei Herodot I, 98 Ael. hist. an. 17, 23 etc., hauptsächlich aber durch die Edelsteinnamen „Sarder“, „Sand-astros“, „Sandalchin“, *σάρδιον* oder *σάρδιος* (*λίθος*) = „Carneol“, babyl. „samtu“-Stein (dial. „sandu“, rotacistisch „sardu“ [Hommel]) und „Sard-onyx“ für die hornartig gestreifte Varietät genügend gesichert. Wenn es bei Nonnos Dion. 34$_{192}$ heißt „*ὅθεν Κιλίκων ἐνὶ γαίῃ Σάνδης Ἡρακλέης κικλήσκεται εἰς ἔτι Μορρεύς*,“ so ist der Name Morrheus (cf. den heth. Personennamen Maura-sir, Vater des Chattu-sir, Hommel, GGGAO 75$_2$) offenbar gleichbedeutend mit „Sandan“ und zu lat. mur-ex (cf. griech. *μόρρια* für „vasa murina“) = Purpurschnecke (sicher barbarisches Wort, zur Endung vgl. *σανδ-ιξ*) zu stellen. Mit „Morrheus“ (murex) ist dann weiters der attische und syrakusanische Dionysos „Morychos“ (vgl. die Personennamen des Tragikers *Μόρυχος* und *Μορυχίδας* IGS I, 9 nach Kaibel's Ergänzung; Polemon *περὶ τοῦ Μορύχου* FHG III, 136$_{73-75}$) zu vergleichen. Siehe unten über den tyrischen Gott „Argaman“ (= roter Purpur, bab. argamannu); vgl. dazu die griechische Übersetzung *Πορφύριος* für den theophoren Namen des bekannten Neuplatonikers *Μάλχος* (מלך) von Tyros. Zu diesem „Argaman“ gehört als Paredros die tyrische Aphrodite *Βλάττα*, *Πορφυρέα*, Porphyrissa, Purpurissa (Gruppe 1349$_{12}$ ff.) und zu dieser wieder der korynthische „Gigant“ Porphyrion — Sohn des Sisyphos, Buhle der „Hera“ — Stifter des Aphroditenkults in Athmomon (Gruppe 435).

[3] Frazer, GB^3 IV, 99.

Berossos[1] in seiner Beschreibung des Sakkaienfestes[2] zugleich mit der entsprechenden Ableitung des Namens aufbewahrt. „Zoganes" heißt der unselige Eintagskönig nach seiner „*στολή, ὅμοια τῇ βασιλικῇ, ἣν καὶ καλεῖσθαι ζωγάνην*". Tatsächlich ist auch dieses Wort זוגא noch im mischnischen Aramäisch als Bezeichnung eines besonderen Gewandstücks erhalten.[3]

Eine bereits von MOVERS herangezogene Stelle[4] glossiert nun זוגא weiter durch קוטא „kotte" = „Schleier von Purpur oder Byssus".[5] Nach Analogie von „Sandan" und „Zoganes" leitet nun Movers und zwar wie man zugeben wird, sehr mit Recht den im ganzen thrakophrygischen Sprachgebiet in auffälliger Analogie mit Attis-עתי-Chattu wechselnden Namen *Κότυς*[6] von diesem Wort „kotte" ab.

---

[1] Bei Athen. XIV, 44 S. 639 C.

[2] Der Festnamen selbst hängt m. E. nicht, wie MOVERS meinte, mit den Sukoth des Laubhüttenfestes, sondern mit שַׂק *σάκκος*, saccus, assyr. šakku (WINCKLER, AOF 2, 44) = cilicium zusammen. Der Karnevalsritus des Aschermittwochs „cilicium et cineres", „Sack und Asche" scheint den Schlüssel zu diesem Zusammenhang zu bieten: der Sklave, der für gewöhnlich den kurzen, rauhen Sack trägt und in der Herdasche liegt (Aschenputtelmotiv s. o. S. 167$_0$) erhält an diesem Tag das lange, zarte Purpurkleid, die *ζωγάνη*, während die Freien bei ihrer zeitweiligen Dienstbarkeit umgekehrt den lugubren Sack anlegen. Vgl. denselben Gegensatz Ecclus. 40$_3$ f. „von dem, der auf dem Throne sitzt, bis zu dem, der in Staub und Asche am Boden liegt, von dem, der einen Kopfbund und ein schimmerndes Diadem trägt" (beachte das Verbum עטא!) „bis zu dem, der sich in einen härenen Mantel hüllt!"

[3] Beresch. rabba 92 legt einer seine זוגא an. Erubin fol. 100 wird זוגא erklärt als „tunica, quae pertingat ad talos". MOVERS vergleicht זיג hell sein (zĕkūkith = Glas, allerdings mit dem andern Guttural כ) und erklärt demnach *ζωγάνη* als durchsichtiges, besser „strahlendes", „lichtes" Kleid. Beide Bedeutungen passen in den Zusammenhang, sei es, daß man an den *ποδηρὴς χίτων* (talaris) des Hochpriesters (vgl. unten über Josefs „kethonet paśim") oder an ein „Lichtkleid" denkt. Ob auch lat. „sagum" mit der *ζωγάνη* zusammenhängt, bleibe unentschieden.

[4] Erubin a. a. O.: מלבוש שקורין קיטא „est vestimentum quod vocatur «kotte»".

[5] BUXTORF, Lex. Chald. Talm. p. 652 u. 2007. Deutsch „Kutte" demin. Kittel, frz. cotte, engl. coat, mittellat. cota, cottis, cotta, cotella (vgl. diese Schlagworte bei DUCANGE) ist jedenfalls dasselbe Wort. Man beachte, daß es sich um den Namen eines rituellen Gewandes handelt. Wie früh das verwandte arab. „kattan" (kattun, kottun) = Purpurgewebe im Deutschen vorkommt, zeigt Walther von Rheinau 31, 26 ff. (14. Jahrh.), wo neben „flachs, wolle, bisse (*βύσσος*), phellor" (Pfellel = Atlas) „cottun" genannt und erklärt wird als „în gestozên zwir", mit „Fischblut rot gefärbt". Von arab. „ḳuṭnu^n" vulg. „ḳuṭn" = „Baumwolle" dagegen ist „Kotzen" = grobes Gewebe abzuleiten.

[6] Genau so wie עתי als weibliche Göttin (Ati in Adiabene, bei Pseudo-Melito, Corp. apol. christ. saec. ed. Otto IX, 505 cf. 426; עתי aram. Beischrift zu der verschleierten Göttin auf dem Löwen einer Münze von Tarsus (?), HEAD, Hist. numm. p. 616) kommt Kotys-*Κοτύττω* weiblich (beachte die sizilische *ἁρπαγὴ Κοτυτίους* [Plut.] prov. Alex. 78) bei

Der beste Beweis für die Richtigkeit der Deutung ist der bezeichnende Umstand, daß in den Legenden vom Untergang des Sandanapala ein ebenso gekleideter Freund sein Schicksal teilt, dessen Namen Sandra-kottos[1] doch ganz offenbar eine Dvandvakomposition der beiden Synonyma Sandan und Kotys[2] darstellt. Wie Sardanapal der *ʾΑΠΑΛΑ* mit der Sandyx[3] ist, so ist Sandrakottos der *Κότυς* im Rotmantel.

MOVERS meint nun — und auch darin muß man ihm heute mehr als je beipflichten — daß Kotys einfach eine orthographische Variante von Atys-עתי ist, vermittelt durch die allgemein bekannte Aussprache des ʿajin als ghajin. Da die kleinasiatische Lesung Chattu durch keilschriftliche Erwähnungen und den Volksnamen der Chatti[4] ohnehin gesichert ist, ergibt sich eine vollkommen kontinuierliche Reihe *Κότυς*-Chattu-*ΓΑΤΙΣ*[5]-עתי-*Ἄτυς*, die mindestens volksetymologisch zu der

---

Synes. ep. 32; 44 S. 178; 184 Hesych s. v. *Κοτυτώ*, Strabo X, 3$_{16}$ S. 470 f. (thrakische Göttin) Suidas: „*θιασώτης τῆς Κότυος · Κότος δαίμων παρά Κορινθίοις*“ BEKKER, Anal. I, 246: „*τελετὴ τῇ Κοτυτοῖ*“ emend. LOBECK, Hs. *Κοκυτοῖ*) vor, vgl. die männlich und weiblich bezeugte Schlangengottheit „Ka-di“ GGGAO 337$_3$. Zum männlichen Attis vgl. den thrakischen Königstitel *Κότυς* bei Athen XII, 531 und den bei Herodot 4, 45 erwähnten Kotys, Sohn des Manes (= *Μήν*; cf. den Ahnherrn der Atyaden, den „Lyderkönig“ *Ἀτύς*, Sohn des Manes ib. I, 94). Von hierher gehörigen kleinasiatischen Personennamen vgl. Kottas bei Plutarch. Lucull. 7, Solsi-kottos bei Arrian exp. Alex. 4, 30 (zu Solsi- cf. den medischen Gebietsnamen Bît- (Haus des) Zualzaš in den Inschriften Tiglat-Pilesers III) und Sosi-kottos ibid. Ind. 5 (cf. *Σώζων-Σωσίπολις* oben S. 139$_1$).

[1] Mnaseas bei Athen. XII, 40 „[*Σ*]*ανδροκόττος ὁ Φρύξ · καὶ γὰρ οὗτος ἐνεδύσατο ἀνθινὴν* (cf. oben S. 70$_4$ „crocido flore lutea“, und oben S. 138$_1$ *πόνον ἀνθεμιόεντα*, ferner Clemens Alex. Paed. II, 10 über den *ποδηρὴς . . ποικιλάνθης χίτων Κυρίου) ἐσθῆτα*“. Das bei Athenäus ausgefallene *Σ* zu -andrakottos ist mit Sicherheit zu ergänzen nach Arrian, Ind. 5 und Plin. N.H. 6, 19.

[2] Bei Diodor II, 26 heißt der Freund des Sardanapal einfach „*Κόττας*“ der Paphlagonier.

[3] Dieser kleinasiatische *ʾΑΠΑΛΑ* (vgl. die verwandten Formen Aperla, Aperlo, etrusk. Aplun) kann von dem griechischen Apollon nicht getrennt werden. Auch der wurde beim Septerionfest (vgl. den Phlegyas- und Pyrrhosmythus) einst in seiner Burg verbrannt (vgl. USENER, *Ἰλίου πέρσις*, Archiv f. Rel.Wiss. 1904 S. 313 ff.). Für Kleinasien ist dieser Ritus außer durch die Sandanlegende noch bezeugt 1) aus gewissen bis jetzt ungedeuteten Bildern auf Mithrasstelen (CUMONT, TMCM I p. 166 f., mon. 172, 174, 253e, 192 bis 199, 125b, 173e, 3^0 suppl. 273ter d 7^0, zu denen der Mystentitel *πέρσης* zu stellen ist, 2) durch die Legende, daß die Amazonen, also die Hierodulen der Göttin selbst, den Tempel von Ephesus in Brand gesteckt haben (Euseb. Chron. ad a. 871; Clemens Al. Protr. 4, 52).

[4] Vgl. oben S. 63$_4$. Man beachte, daß neben Chattu griech. *Καταώνια*, ass. „kala matât Kutîti“ (TA 79, 13), ägypt. Ḳode, bibl. כתים = *Κῆτις* (cf. Kition auf Kypros) steht (GGGAO 56).

[5] Zu der syrischen Atar-gatis (vgl. die assyrische Königin Gatis, die das Fischessen verbietet, in der euhemerisierenden Erzählung des Antipater von Tarsos bei Athen. VIII, 37, 346c) stellt HOMMEL mündlich die grusinische Gottheit „Gati“ (s. Nachtr.).

häufigen Wurzel chald.-syr. כטא hebr. עָטָא[1] arab. „ġaṭâ“ = „bedecken, verhüllen“, mit den von ihr abgeleiteten Denominativen bab. „kutummu“ = Decke, Hülle, Schleier,[2] hebr. קוּטא und מעטה = „velum“, arab. ġaṭâ'u^n = „operimentum“ bezw. ġaṭâjatu^n = „Unterkleid“, besonders von Frauen,[3] gestellt werden kann,[4] und dann als Epiklese die Bedeutung „die“ oder „der Verhüllte“ — also ungefähr der arabischen Mythengestalt des Ḏu'l-ḫimar[5] entsprechend — ergibt.

Es ist hier nicht der Ort und auch nicht nötig, die linguistischen Grundlagen einer solchen Etymologie, die Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit der vorausgesetzten Lautverschiebungen zu erörtern: was hier an ähnlich klingenden Worten und gedanklichen Beziehungen tatsächlich vorliegt, ist gewiß nicht das Ergebnis eines sprachgeschichtlichen, dialektischen Differenzierungsprozesses — dann wäre wirklich nur der Sprachforscher zur Behandlung der Frage berufen — sondern das Produkt jenes allüberall in der orientalischen Theologie hervortretenden wort-

---

[1] Man beachte auch hier genau denselben Wechsel im Anlaut.

[2] Jensen, Keilinschr. Bibl. S. 449 zu 210$_4$: „([ilu]Siduri) kutumi kutumatma . .“ = „die Göttin Siduri, mit einer Hülle ist sie umhüllt“. Dieselbe Göttin ist auch mit einem Gürtel ([Kleid]schnur) ibid. Z. 3 umschlungen.

[3] Assyr. kittinê = Linnen, Tuch (Zehnpfund, Beitr. z. Assyr. I, 532), hebr. כְּתֹנֶת = Mantel, *χέθον* = Linnen (Joseph. Antiqq. III, 7, 2), griech. *χίτων* sind insgesamt mindestens dem Klang nach verwandt.

[4] Der wirkliche Ursprung des Namens mag ein ganz anderer sein. An Kretschmers Deutung von Attis = „Väterchen“ (Lallnamen = *Παπάς* zu *Μᾶ*) ist aus zwei Gründen nicht mehr zu denken: erstens und hauptsächlich wegen des gutturalen Anlauts ע, zweitens weil Attis, nach allem, was sich heute sagen läßt, in der kleinasiatischen Triade nicht der Vatergott — der hieß Turgu, Turk, Trok, Tark und wurde von den Griechen als Zeus mit bestimmten Epiklesen wie *Λαβρανδεύς* etc. wiedergegeben — sondern der Gottsohn und Buhle der Mutter war. Dagegen kommt Hommels Hypothese, daß der Volksname Chattu aus Chantu, Channi entstanden ist (GGGAO 44), gewiß auch für den Gottesnamen in Betracht. Man beachte, daß das transeuphratensische Channa, zu dem in der Tell-el-Amarnazeit auch Ninive gehört (GGGAO 40) von der Stadtgöttin von Ninive Iš-ḫanna (Ideogramm iš = „Haus“ + ḫa = „Fisch“ ib. 50; in Cilicien verehrt, ibid. 116$_3$) und dem Fischgott *Ὡάννης* (= Ḫanni = „Fisch“ nach Hrozny MVAG 1903 S. 100 f.), ferner nach aram. Volksetymologie von Nin-os und Nin-yas (nūn = Fisch, nunoš = *ἰχθύδιον* cf. W. Robertson Smith, engl.hist. Rev. II a, 1887 p. 315) gewiß nicht getrennt werden kann. Die „Channi“ sind demnach die in Kleinasien und Syrien bis über den Euphrat hinaus wohnenden „Fisch“leute mit dem „Fisch“totem, ihr Gott Ḫanni-*Ὡάννης* ist der „Fisch“, *Ἰχθύς* als Sohn der Derketo-Atargatis in Fischgestalt als Iš-ḫanna; durch die Umbiegung Channi-Chantu-Chattu wird die wortmystische Verbindung zwischen dem Fischtotem und der, wie ich gleich zeigen, werde, zum Kult des heiligen Baums gehörenden Gestalt des „verhüllten“ Chattu-Kotys hergestellt.

[5] H. Winckler, arabisch, semitisch, orientalisch MYAG 1905$_5$ S. 159 und 162 ff. Vgl. oben S. 74$_3$ die verschleierte Ištar von Ras-el-ʿain.

mystischen Gedankenspiels, das ich anderswo[1] an den Kultnamen der Kybele erläutern konnte.

Es kommt ganz allein darauf an, zu beweisen, daß einerseits wirklich die ohnehin durch die Analogie des Titels „pileatus“[2] nahegelegte Deutung Attis-Kottys = „velatus“ bezw. „velata“ den Bekennern der kleinasiatischen Kulte wirklich bewußt war, daß sie andrerseits mit den sonst nachweisbaren Ritualformen dieser Gottheiten in einen sinnvollen Zusammenhang eingeht.

Beides ist der Fall: denn dem barbarischen Namen Kottys entspricht haarscharf die griechische Epiklese „Endymion“, in der schon GRUPPE[3] einen Kultnamen des Attis erkannt hat und die unter dieser Voraussetzung für jeden, der dem Gang der Untersuchung bis hierher gefolgt ist, auf das mystische *ἔνδυμα*[4] des Gottes, sein aus den Münzen

---

[1] Vgl. den oben S. 88$_1$ zitierten Aufsatz.

[2] cf. CUMONT, Rel. or. p. 87 über diese durch den bekannten Ausspruch des Kybelepriesters bei Augustinus „et ipse Pileatus christianus“ gut bezeugte Epiklese. Dazu vgl. die Demeter Kidaria „mit der Krone“ (*κιδαρίς*-kether) im arkadischen Pheneus Paus. 8, 15$_3$.

[3] Hdb. 280 und 933$_{10}$. Dazu wären noch gewisse, von GRUPPE übersehene Einzelheiten anzumerken. Die Mutter des Endymion Kalyke — zu *κάλυξ-υκος* von *καλύπτω* (oder vielleicht besser zu caliga = Stiefel? s. oben S. 167$_0$) ist wieder die „Verhüllte“, auf Lesbos (Schol. B 104L) mit Hermes gepaart wie Kybele auf Samothrake. Seine Gattin Hyperippe ist natürlich eine „Amazone“ und zu Hippa, Hippo, Melanippe oben S. 153$_5$ f. 158$_3$ zu stellen.

[4] Dr. PAUL MAAS wendet mir dagegen mündlich ein, daß das Wort *ἔνδυμα* bei Homer, den Lyrikern, Tragikern, Komikern, überhaupt in der ganzen klassischen Literatur fehlt, und daher allgemein als später, künstlicher Zuwachs zu den wenigen alten Bildungen mit dem Suffix -*μα* betrachtet wird, während doch Endymion bereits der Sappho (fr. 134) und dem Hesiod (fr. 167 Rz.) bekannt ist. Ich muß das Gewicht dieses Einwurfs um so mehr anerkennen, als das Wort *ἔνδυμα* für den kosmischen Mantel auch erst bei den Gnostikern („*ἔνδυμα μυστήριον* lucis“ in der Pistis Sophia p. 7, 11 und passim vgl. unten das Zitat) vorkommt, während alle älteren Texte *φᾶρος*, *πέπλος* oder wenigstens das gewöhnliche *χίτων* der Umgangssprache verwenden. Um zu rechtfertigen, warum ich trotzdem bei meiner Meinung verharre, muß ich den zusammenhängenden Erörterungen des fünften Kapitels über die von meinem Freund WOLFGANG SCHULTZ in der ältesten kosmologischen Literatur entdeckten zahlenmystischen Beziehungen vorgreifen. Das Wort *ἔνδυμα* ist zweifellos künstlich gebildet; daß es trotzdem sehr alt ist und mindestens den alten Pythagoräern schon bekannt war, geht daraus hervor, daß eine auf dem ältesten, nur aus der Bezifferung der Homergesänge bekannten System der Zahlenschreibung durch Buchstaben (*A* — *Ω* = 1 — 24, vgl. SCHULTZ, Arch. f. Gesch. Phil. XXI$_2$, 1908, 242$_3$) aufgebaute Isopsephie das Wort *ΕΝΔΥΜΑ* (5 + 13 + 4 + 20 + 12 + 1 = **55**) mit dem mystischen, von Philolaos zur Bezeichnung der unaussprechlichen Quintessenz (*πέμπτη οὐσία*, gemeint ist der „Äther“) verwendeten Wort *ΌΛΚΑΣ* (15+11+10+1+18 = **55**) = „Lastschiff“ verbindet. Ich brauche nur auf den oben S. 110 Nr. 53 besprochenen

von Kyzikos[1] bekanntes Sternenkleid hinweist. Parallelen zu dieser Namensdeutung[2] bieten zunächst der syrische Baal *Ἀστροχίτων* und der babylonische Bel-tarsi-nalbaš-šamē,[3] vor allem aber, worauf mich Prof. HOMMEL eben noch gütigst hinweist, „KU-an-na“ = „Kleid des Himmels“ als Beiname des Stadtgottes von Borsippa Nebo,[4] endlich der bereits oben zu Kadmos-Kosmos gestellte Namen des „karischen“ Schiffers *ΦΑΡΟΣ*.

Auch der entsprechende kultische Hintergrund ist vollkommen durchsichtig: Der Heros *Φθείρ* (= Fichte), den eine sehr bezeichnende Überlieferung[5] dem Endymion zum Sohn gibt, kann nur der Gott selbst in Gestalt der „sacra pinus“ sein.[6] Auf dem Fichtenberg Latmos,[7] wo die Göttin mit ihrem Liebling zusammentrifft, muß sich ein der Kybele

---

Lehrsatz der Atomisten über den weltumhüllenden *χίτων* einerseits, auf den oben S. 97 Nr. 20, cf. S. 100 und unten S. 175 f., besprochenen Vergleich des Himmels mit einem Schiff andrerseits zu verweisen, um jeden Einsichtigen zu überzeugen, daß diese zahlensymbolische Gleichung beabsichtigt ist. Symbole des orphisch-pythagoräischen Kreises aber können ohne weiteres ins 6. Jahrhundert zurückgerückt werden, wobei ein terminus ante quem non bis jetzt nicht gegeben werden kann. Wäre *ἔνδυμα* wirklich eine nachlassische Neubildung, so würde eine Isopsephie auf dem später allein üblichen milesischen System der Zahlenschreibung beruhen. Als Gegenprobe teile ich hier vorläufig die Zahlenwerte von *ΦΑΡΟΣ* (72, vgl. oben die 72 Glocken des kosmischen Mantels), *ΠΕΠΛΟΣ* (= 81 = 9 . 9), *ΚΟΣΜΟΣ* (= 88) nach dem alten System mit. Milesisch gerechnet ist *ΦΑΡΟΣ* ohne mystischen Psephos (871), ebenso *ΠΕΠΛΟΣ* (465). Dagegen ist *ΚΟΣΜΟΣ* nach Theol. arithm. p. 6 ed. AST. = 600 (vgl. *ΚΑΔΜΟΣ* = 60 im alten System) und *ΕΝΔΥΜΑ* = 500. *χίτων* ist beziehungslos im alten System (87), aber bedeutungsvoll (= 1760 = 4 × 440, wobei (SCHULTZ) 440 nach August. civ. dei 22_{28} der *ἀριθμὸς παλιγγενεσίας* ist) nach milesischer Rechnung. Die Zahlen lassen also deutlich die alten, teils beibehaltenen, teils aufgegebenen und die neu hinzugekommenen hieratischen Worte erkennen.

[1] Oben S. 63 Fig. 10.

[2] LEWY, Semit. Fremdworte S. 183 wollte Endymion als אי־נדמיון „Nicht-Vernichtung“ erklären; das würde ungefähr dem Titel „invictus“ für diese sterbenden und immer wieder auferstehenden Götter entsprechen, und gut zu dem Mythus vom unverweslichen Körper des Attis (Arnob. 5_7 nach Timoth: „Juppiter . . . condonat, ne corpus eius putrescat crescant ut comae semper etc.“) passen. Die privative Bildung hätte nach freundlicher Mitteilung Prof. HOMMELS gewisse Analogien an babylonischen Götternamen, wie La-gamel („schonungslos“), La-tarak („ohne Nachlassen“), La-maḫar („ohne Rivalen“), Belija'al („ohne Aufsteigen, d. h. ohne Rückkehr“). Trotzdem beweist das für den, der die Vokalisation ins Auge faßt, nur die Möglichkeit, daß die aramäisch sprechenden Kleinasiaten nachträglich den klaren griechischen Namen für ihre Zwecke so umgedeutet haben.

[3] Oben S. 92 f. Nr. 11 und 12.

[4] II Rawl. 57, 57 a, KU = lubašu „Gewand“ bedarf keines Beleges. Bei BRÜNNOW ist das Epitheton durch einen Lesefehler auf den Mondgott Sin bezogen.

[5] Schol. B 868 A.

[6] Attis als Fichte, Ovid Met. X, 103 ff. FRAZER, GB[3] IV, 222 f., 232 ff.

[7] Der *Φθειρῶν ὄρος* Ilias 2, 868 ist nach Hekataios bei Strabo XIV,1_8 S. 635 der Latmos.

als *Μήνη* geweihter Fichtenhain[1] befunden haben. Dort wurde wohl der heilige Baum von der zur Dendrophorie berufenen Zunft der Zimmerleute umgehauen und durch eine Einkleidungszeremonie, wie sie u. a. aus dem Kult des „göttlichen Baumes" Dionysos[2] durch Bildwerke und Texte genugsam bekannt ist,[3] zum Abbild des Gottes ausgestaltet. Auf den Wipfel des auserwählten „Lieblings" setzt die „Göttermutter" in Gestalt ihrer Priesterin zunächst die sternengestickte Mütze,[4] dann erhält der heilige Baum wohl den mystischen Schuh des Sandan, einen allein,[5] weil man zwei natürlich am untern Ende des Baumstammes

---

[1] Über die Fichtenhaine der Kybele s. GRUPPE 1530$_2$. Vgl. die Stadtnamen Pitya in Mysien und Karien und die Insel Pityodes in der Propontis.

[2] **Διός-νυσος* von *νῦσα* = Baum, Schol. Arist. III, 313 p. 185$_3$, DIND. nach Pherekydes, FHG IV, 637a und Antiochos. Vgl. *βάκχος* = Maibaum bei Xenophanes (DIELS, FVS^2 S. 49 Nr. 17) und Dionysos *Δενδρίτης*, *Δενδρεύς*, *Ἔνδενδρος* etc. oben S. 124$_0$. Dazu bemerke ich noch, daß die hieratische Benennung *Θύρσος* für den Stab der Dionysosmysten mit dem Pinienzapfen an der Spitze gewiß nichts mit *θύω* zu tun hat, sondern mit dem kleinasiatischen Gottesnamen Turs, dem Eponym der Turs-ci, Turš, *Θυρση-νοί* (GGGAO 64$_5$) identisch sein dürfte (vgl. die „sacra pinus" des Attis oben Anm. 2 und die heilige Fichte des Dionysos, GRUPPE, Hdb. 1418$_4$). Dieser Tyrsenos-Tursi aber ist seinerseits höchst wahrscheinlich nur der vorderasiatische Tamuz, der als Baumgott (Tamariske, Weide etc.) verehrt wurde, unter seiner alten Bezeichnung Tur-zi-abzu „echter Sohn" des Quellhauses". Dazu vgl. man nun nochmals *νῦσα* = Baum, **Διος-νυσος* „göttlicher Baum" und die sehr beachtenswerte Theorie KRETSCHMERS (aus der Anomia 17—29), der *Διόσνυσος* für das thrakophrygische Gegenstück zu *Διόσκουρος* (vgl. *κόρος* = Schößling bei den alten Lexikographen) erklärt.

[3] Max. Tyr. 8$_1$ S. 59R „*γεωργοὶ Διόνυσον τιμῶσιν πήξαντες ἐν ὀρχάτῳ αὐτοφυὲς πρέμνον ἀγροϊκικὸν ἄγαλμα.*" Frauen, einen solchen Baumstumpf mit einer Maske und Gewändern bekleidend, Vasenb. bei PANOFKA, Abh. Berl. Akad. 1852 Taf. 1 ff., BÖTTICHER, Baumkult S. 103 Fig. 42—44; s. auch die herrliche Schale des Hieron in Berlin, Kat. Nr. 2290, Wiener Vorl. Bl. Serie A Taf. VII. Vgl. oben S. 107 Nr. 45 „*Διόνυσος λαβὼν τὴν στολὴν ἀπὸ μητρὸς Κυβέλης*". Vielleicht darf ich hier außer an die namenlosen Vogelscheuchen auf unsern Feldern bei dieser Gelegenheit auch an P. K. ROSEGGERS Erzählung „Maria im Elend" und die dort vorgetragene lebendige Schilderung eines aus einem angezogenen, seltsam geformten Baumknorren bestehenden Muttergottesbildes erinnern.

[4] Oben Abb. 13 S. 65 und die Texte ibid. n. 2.

[5] Vgl. oben S. 166$_3$ über die Epitheta *μονοκρηπίς* und *μονοσάνδαλος*. Nach rabbinischer Lehre (Sanhedrin 7$_6$; cf. Maimonides, Aboda Zara 3$_6$) macht sich des Götzendienstes schuldig, wer ein Bild als Gott erklärt, vor ihm niederfällt, es küßt, fegt, wäscht oder salbt, ihm Opfer, Trank oder Weihrauch spendet, wer es bekleidet oder ihm Schuhe anzieht. Über die Kornkatze als „gestiefelten Kater" und das Kalb mit den Kothurnen auf Tenedos (Ail. nat. an. 12$_{34}$) hoffe ich anderswo zu handeln. Hier bemerke ich, daß noch bei der byzantinischen und deutschen Kaiserkrönung (s. oben S. 18$_4$ „caligae et sandalia" und S. 37$_4$) ebenso, wie aus WALTER SCOTTS lustiger Schilderung der Ambitionen des Barons Bradwardyne in „Waverley" hervorgeht, bei der Krönung der Könige von Schottland besondere purpurne Stiefel oder Sandalen zur Investitur neben Mantel

nicht gut anbringen konnte. Schließlich wird der Stamm mit dem sterngestickten *ἔνδυμα* oder *φᾶρος* bekleidet, das die „busenlosen“ Hierodulen für ihn, ganz so wie die „kedeshim“ von Jerusalem die „batim“ für den heiligen Pfahl, oder die Jungfrauen von Amyklä den *πέπλος* für den Apollo, den Winter über in heiligem Schweigen neu gewoben haben. Nun erst ist der Gott „Endymion“, der „Eingekleidete“, Kotys „der Verhüllte“, fertig und wird in feierlichem Aufzug — „arbor intrat“ — in die Stadt getragen.

„Kleider machen Leute“ — auch für Götter gilt das alte Sprichwort, das selbst höchstwahrscheinlich in eben diesen irrtümlichen Bräuchen wurzelt.[1] Nichts natürlicher daher, als daß der kosmische Schmuck des heiligen Stammes vor dem darunter verborgenen Kleider- und Haubenstock immer mehr in den Vordergrund trat. Nicht mehr der „göttliche Baum“ selbst, *Βάκχος* oder *Διός-νυσος* gilt als eigentliches Kultobjekt, sondern vor ihm oder mindestens neben ihm der darauf gehängte mystisch-symbolische „Schmuck“, die göttliche „Rüstung“-*ΚΑΛΜΟΣ-ΚΌΣΜΟΣ*; bezw. die einzelnen Bestandteile dieses Ornats, zuerst *ΦΑΡΟΣ*, KU-an-na = *Ἀστροχίτων*[2] = nalbaš-šamē, das Sternenkleid, dann der *ἀστερωτὸς πῖλος*, die „Göttertiara“ Agû[3] und last not least die heilige „Binde“, als kosmischer Gürtel oder kosmisches Diadem — *ΜΙΘΡΑΣ θεός*.

---

und Gürtel verwendet wurden. Wenn *-ορος*, etwa wie lat. -urnus in Sat-urnus als kleinasiatischer Suffix (mit Deminutivbedeutung?) betrachtet werden dürfte, dann wäre auch der heilige Schuh des Dionysos, der *κοθ-ορος*, ebenso zu Kotys zu stellen, wie *Sandalos-*σανδάλιον*-Caligula zu Sandan.

[1] Im Gylfaginning 9 wird exegetisch zur Voluspa 17 ff. erzählt, wie Odin, Wili und We am Meeresstrand Ask und Embla, „Esche“ und „Ulme“, angetrieben finden. Sie geben ihnen Kleider und Namen, und so werden dieser Mann „Ask“ und diese Frau „Emla“ zu Ahnen des Menschengeschlechtes. Noch deutlicher vielleicht kommt der Gedanke Hovismol 49 Bugge zum Ausdruck: „Meine Kleider gab ich auf der Heide draußen zwei Baummännern, die dünkten sich Helden, als sie Gewänder hatten.“ Ohne Zweifel liegt dieser Gedanke, daß Bäume durch Bekleidung dämonisches Eigenleben gewinnen, den zahlreichen von Mannhardt (F.W.K. S. 73, 80 f., 96) gesammelten Sagen von Zwergen, Baumgeistern u. dgl. zugrunde, die entlaufen, nachdem ihnen die Menschen aus Dankbarkeit Kleider oder Schuhe geschenkt haben.

[2] Zu Text Nr. 12—14 S. 93 wäre noch „*πόλῳ ἀστροχίτωνι*“ bei einem unbekannten alexandrinischen Dichter (Schneider, Callimachea II p. 728; E. Maass, Aratea p. 125) nachzutragen.

[3] Geschrieben mit dem Ideogramm MIR, das ersichtlich eine Federkrone darstellt; bekannte Epiklese des bab. Mondgottes Sin, auch in der Form Aku (GGGAO 117₁) bezeugt. Belege bei Delitsch, Handwörterb., s. v.; Darstellungen dieser ähnlich wie die Stufentempel mit drei, vier, fünf und sieben Stockwerken versehenen Göttertiaren auf ihren Thronen finden sich fast auf jedem der weiter unten zu besprechenden Grenzsteine (Kudurrus).

Von dem Augenblick an, wo die anschaulichen Grundlagen dieser langen Reihe kleinasiatischer Götternamen klargelegt sind, ist auch der enge Zusammenhang des bisher unerklärten Gottesnamens[1] „Mitra" mit dem schon bei Homer ganz eingebürgerten, sicher barbarischen[2] Appellativum *μίτρη*[3] nicht mehr zu bezweifeln. Die Bedeutung des Wortes im Griechischen ist durch HELBIGS[4] und REICHELS[5] Forschungen vollkommen aufgeklärt: es bezeichnet entweder eine breite, die Weichen der Bauch- und Magengegend schützende, an archaischen Bronzefigürchen gut ersichtliche Leibbinde, als Bestandteil der Rüstung fest in Leder und Bronze ausgeführt, oder eine zum Schmuck und Schutz des Hauptes getragene Kopfbinde, einen Turban und in prägnanter Bedeutung die orientalische Tiara oder Königsbinde.[6] Niemand kann übersehen, daß gerade diese beiden Gegenstände als Kosmossymbole nachweisbar sind,[7] wenn das auch für sich genommen noch nicht allzuviel beweisen würde. Ein zufälliges Zusammentreffen wird jedoch ganz ausgeschlossen durch eine spätantike, aus der Zeit erneuten Zuströmens orientalischer Worte in die Sprache des römischen Weltreichs stammende Glosse:[8] „mithra,

[1] „Mihir", wie der Namen im Avesta lautet, bedeutet persisch „Freund". Allein eine so allgemeine und farblose Grundlage — vgl. etwa den Zeus oder Apollo *Φίλιος* der Griechen — kann diese gewaltige Göttergestalt nicht gehabt haben. Überdies sind ethische Umdeutungen kosmischer Begriffe gerade für die zoroastrische Reform besonders bezeichnend. (S. o. S. 99$_7$). Merkwürdig ist, daß in der Aufzählung der sieben Adityas (Planetengötter) Ṛgv. II 27$_1$ auf Mitra „Arjaman" = skr. „Freund" folgt, das seinerseits vielleicht bloß volksetymologische Umdeutung von bab. „argamannu" = „Purpur" (oben S. 167$_2$) darstellt.

[2] Von den Alten immer so empfunden und auch von LEO MEYER, Hdb. der griech. Etym. IV, 315 f., als ungriechisch erklärt. Die Lexika vergleichen *μίτος* = Faden; aber auch das ist ein hieratisches Mysterienwort, ein terminus der Textilindustrie und überdies ebenfalls aus dem Griechischen nicht zu verstehen (cf. LEO MEYER a. a. O.).

[3] cf. Eustath. p. 453, 44; Etym. Magn. und Hesych s. v.

[4] Homer. Epos^2 S. 290 zu Fig. 107 f.

[5] Homer. Waffen^2 p. 73 u. 91 ff. Dazu DE RIDDER bei DAREMBERG-SAGLIO s.v. „mithra".

[6] Herod. I, 135, Athen. p. 138 d, 535 c, 536 a, Callim. Del. 166. Auch lat. „mitra" ist nur im Hinblick auf das barbarische Kostüm gebräuchlich. Die Übernahme der Bezeichnung in die christliche Hierostolik erklärt sich von selbst.

[7] Zum Himmelsgürtel s. oben S. 94—96 und Abb. 29. Zum kosmischen Diadem S. 31$_3$ und 64 f.

[8] Isidor Hispal. origg. XIX, 4, 6 ∾ Gloss. latino-gallic. Sangerm. „mitra, la corde de quoy le milieu de la nef est lié". Vgl. das pseudotertullianische „Carmen de Jona in Ninive" vers 42, MIGNE, PL II col. 1110 „nauticus omnia tentat" u. s. f.; u. a. „oblaqueare mithram". Ähnlich wie Tegethoff vor der Schlacht von Lissa seine alten Holzfregatten mit Ketten umschließen ließ, haben also die erprobten phönikischen und karischen Schiffer in kritischen Momenten die Festigkeit der Plankenfügung ihrer Schiffe gegen Anprall durch Umwicklung des Schiffsbauches mit einem dicken Tau gesichert.

funis, quo navis media vincitur.“ Damit ist der Nachweis geliefert, daß auch der kosmische „Schiffsgürtel“ („*ὑποζώματα τριήρων*“ in der bei Plato erhaltenen Apokalypse des Ara[1]) der „*ξύνδεσμος οὐρανοῦ*“, babylonisch „rikis šamê“ im Original dieser morgenländischen Kosmologie den Namen „mitra“ führte.

Damit wäre die Beweiskette für den kosmischen Sinn und die hieratische Vorstellungsgrundlage des barbarischen Wortes „mitra“ geschlossen, selbst wenn sich die Folgerungen aus dem Sprachgebrauch der klassischen Völker nicht aus morgenländischer Überlieferung selbst bekräftigen ließen. Glücklicherweise bieten aber auch noch die Keilschriften dieser Deutung die unanfechtbarste Rückendeckung.

Prof. Hommel, dem ich gesprächsweise die bisher erörterten Gründe vorlegen durfte, macht mich nämlich in der liebenswürdigsten Weise mit folgenden Texten bekannt, die schon seit längerer Zeit[2] seine Aufmerksamkeit erregt haben und nunmehr ihre endgültige Erklärung empfangen. Die Sternliste V Rawl. 46, 1 Z. 12 enthält den bereits oben[3] besprochenen und nach Jensen als „Himmelsmütze“ erklärten Ausdruck „mu-sir kiz-da des Gottes Anu“ (Himmel), wobei „mu-sir“ wörtlich etwa „Königskrone“ oder dergl., „kiz-da“[4] aber ungefähr „das festgebundene“ zu bedeuten scheint. Ebenda Z. 37 ist von einem Stern oder Sternbild „musir a-ab-ba“ = „Diadem des Meeres“[5] die Rede. Bei Brünnow 1298

---

[1] Oben S. 97. Ich bemerke dazu, daß *ΜΙΘΡΑΣ*, nach dem milesischen Zahlenalphabet gerechnet (40 + 10 + 9 + 100 + 1 + 200) den Psephos **360**, demnach die Zahl der Grade am Himmelsumfang ergibt, was doch gewiß ausgezeichnet zu der Bedeutung „Himmelsgürtel“ paßt. Die bekannte Ausnützung des Ithazismus *ΜΕΙΘΡΑΣ* = 365 ist gnostische Neuerung, zum Zweck der Ausgleichung des Gottes Mithras mit dem gnostischen Archegemon Abrasax-*Ἀβράξας*. Nur nebenbei führe ich an, daß „kamara“ nach Leo Meyer a. a. O. II, 337 auf „altostpersisch“ «Gürtel» bedeuten soll. Nun setzt die Septuaginta bekanntlich Gen. 1_6 für hebr. rakîa = Tierkreis griech. *καμάρα*, ein Wort das sicher als entlehnt betrachtet werden muß und das ich in dem oben S. 88_1 zitierten „Kybele“-Aufsatz als femininum zu ḳamar „westsem.“ = „Mond“ (die Himmelswölbung als „Haus“ und „Gattin“ des Mondgottes) gestellt habe. Wenn „kamara“ wirklich eine vox mystica war, so kann es natürlich auch den Himmelsgürtel bezeichnet haben.

[2] cf. Hommel, Aufs. und Abh. S. 398.

[3] 64_2.

[4] Von „rakasu“ binden, genau so wie „rikis šamē“.

[5] Aufs. und Abh. 407. Gemeint ist ganz gewiß das „Kranz der Ariadne“ genannte Sternbild. Während der gebräuchliche Catasterismus Ariadne dem Theseus zum Leuchten für das Labyrinthabenteuer ihren „Kranz“ schenken läßt (Epimenides bei Erat. 5 und Hygin. astronomica 2_5 S. 39_5 Bunte) zeigt die herrliche Euphroniosschale, Furtwängler-Reichhold I Taf. 5, wie die Meereskönigin Amphitrite dem zu ihr ins Meer hinabgetauchten Theseus ihr leuchtendes Diadem — nach Bakchylides carm. 16 (17) überdies (?) einen Purpurmantel übergibt. Ich erwähne das letztere, weil der Purpurmantel

findet sich nun „musir“ mit dem bekannten Determinativ KU (= lubašu Gewand)[1] und gleichgesetzt mit „ṣubat (Gewand oder dergl.) aristi“, dazu die Glosse „mu-ud-ra“ (sprich „mudra“). Brünnow 1300 steht „me-ṣi-(ir) MU-SIR (ar)-ru-šum“, anderwärts = „ruššû“ rot,[2] ebenda 1310 (KU-Gewand) „mu-sir“ = „kar-ru“ (Trauergewand).

Daraus ergibt sich also, daß „mudur“ allmählich „musir“ und „mesir“ gesprochen wurde und ebenso wie das vom obigen „mudra“ entlehnte „mudrû“ Synonym von „karru“ und „urašu“ war. Auch zu „síg-aš“, sonst = „da'âmu“ = düster sein, findet sich dieselbe Glosse „mu-ud-rum“. Endlich ist „mudru“ ein häufiges Synonym des oben besprochenen „Agû“ = „Mondtiara“. Alles das wird verständlich, wenn „mudru“ einerseits ein dunkel blutrotes, zum Trauerschmuck[3] gehöriges Gewandstück (KU) andrerseits („agû“ und „kizda“) eine „festgebundene“ „Kopfbedeckung“, einen Turban bezw. ein Diadem bezeichnet. Die Übereinstimmung mit griechisch *μίτρα* ist unverkennbar, an der Identität des dumpfen „mudru“-„mudra“ mit dem helleren, iranisierten (?) „mitra“ kann also nicht bezweifelt werden; beachtenswert bleibt dabei, daß „mudra“-„mudru“ nach Schreibung und Form auch im Babylonischen ein Lehnwort unbekannten Ursprungs ist.

Der Gewinn an religionsgeschichtlicher Einsicht, den diese Gleichung vermittelt, kann nicht hoch genug angeschlagen werden.

Zunächst verschwindet anstandslos eine der ältesten und ärgerlichsten Schwierigkeiten in der Überlieferung, betreffend die persischen Kulte der Achaemenidenzeit. Der besonnene, ausgezeichnet unterrichtete Herodot,[4] der „Vater der Geschichte“, ein klassischer Zeuge, wenn irgend einer es ist, berichtet, daß die Perser den Dienst der Aphrodite Urania von den Assyrern und Arabern übernommen hätten. Diese hätte bei den Assyrern *MYAITTA*,[5] bei den Arabern *'AAITTA* oder *'AAIAAT*,[6] bei den Persern *MITPA* geheißen.

---

natürlich das Königskleid ist — und nicht wie Robert, Hermes XXIII, 1898, 145 meint, der Kitharodenmantel, in dem Theseus den Reigen tanzt — und zweitens, weil auch das Orendelgedicht (s. u.) den mystischen Rock des Herrn in Trier aus Meerestiefen gewonnen werden läßt. Diesen Zusammenhang näher zu besprechen, behalte ich mir für meinen „Orpheus“ vor.

[1] Vgl. Brünnow 1299; KU = urašu.

[2] In der Höllenfahrt Ištars, Keilinschr. Bibl. VI$_1$, 90$_{49}$, vom Festkleid des Tamuz gesagt.

[3] Vgl. oben S. 119$_3$ die *πορφυρίς* der trauernden (?) Demeter in Syrakus, und weiter unten den blutgetränkten Rock bei der Trauer um Josef.

[4] I, 131. cf. Ambros. epist. c. Symm. I, 18$_{30}$ Migne PL XVI, 980.

[5] = muwallidat ilâni = *θεότοκος* oben S. 159$_0$.

[6] Die letztere Form ebenfalls bei Herodot und zwar III, 8; cf. arab. 'Al-lat.

Cumont[1] und ihm folgend Gruppe,[2] ebenso Hommel[3] nehmen hier mit der Begründung, daß Mithras nie ein weiblicher Gott gewesen sein könne, ein Versehen Herodots — Verwechslung mit Anahita — oder gar eine Korruptel des Textes an. Beide Annahmen sind methodisch wegen der vielen analogen Fälle eines Geschlechtswechsels bei vorderasiatischen Gottheiten[4] schon an sich höchst bedenklich. Ist aber „Mitra", wie sich nunmehr kaum bestreiten läßt, bloß die Bezeichnung des göttlichen „κόσμος", so versteht es sich fast von selbst, daß auch die Aphrodite Urania, die große kleinasiatische und westsemitische Göttin, die Herrin des kosmischen Gürtels, des kosmischen Diadems, des Sternenhalsbands und Himmelsmantels, Nin-maḫ die „erhabene Herrin" des „markasu rabbu", des „großen Bandes", bei Herodot mit vollem Recht als „Μίτρα" bezeichnet wird, genau so wie ja der tyrische Baalšamin die Bezeichnung Ἀστροχίτων mit den orphisch-kleinasiatischen Göttinnen Νύξ und Μήνη[5] zu teilen hat, wie neben den männlichen Göttern Kasmos und Pharos die Artemis Χιτώνη[6] steht und wie sich niemand wundern würde, wenn KU-an-na „Himmelskleid" statt als Epitheton des Nebo zufällig seiner Gemahlin Tašmetu, der „Verhüllten"[7] beigelegt würde.

Daß damit der seit Oldenberg[8] von allen Kennern vertretene

[1] TMCM II, 17.

[2] Hdb. 1594₁.

[3] GGGAO 200.

[4] So erscheint z. B. die Gottheit Δροάσπο männlich auf den Münzen von Baktrien, weiblich im Avesta (TMCM I 148, cf. ibid. 150 über den gleichen Geschlechtswechsel bei Tištrya). Vgl. oben S. 168₆ über Attis-Kotys, dazu erinnere ich an Kybele-Agdistis, Zrvan-Tyche (unten Kap. IV) etc. Sicher weiblich war einst Tamuz, ebenso der griechischen Endung nach Adonis. George A. Barton, A sketch of semitic origins, Macmillan 1902 p. 192, hat mit Recht hervorgehoben, daß „nin" sumerisch nur „Herrin" heißt, daß also alle die zahlreichen mit Nin- beginnenden Götternamen, wie Ninib, Ningirsu, Ninšag etc., ursprünglich weiblich sind. Der Übergang hängt gewiß mit der Ausbildung der patriarchalischen Gesellschaftsform aus den alten mutterrechtlichen Zuständen zusammen. Wo Verkleidungs- oder Verstümmlungsriten — wie in Kleinasien — einen Anhaltspunkt dafür bieten, kann die alte weibliche Form noch lange neben der neuen männlichen im Mythus erhalten bleiben.

[5] Siehe oben S. 105, Text Nr. 40 f.

[6] Regelmäßige Femininbildung zu χιτών: in Athen (Mommsen, Feste der Stadt Athen 460₄), wo ein Demos nach ihr benannt war; in Milet, angeblich aus Athen eingeführt (Athen. XIV 27, 629 e; Kallim. hymn. III, 225; cf. I, 77 und das Scholion); in Syrakus, wo Sandan als Μόρυχος = Purpurgott (oben S. 167₂) erscheint, nach Epicharm bei Steph. Byz. s. v. Χιτώνη.

[7] Schurpu Taf. II, 157 heißt T. die „große Braut". Dazu vgl. Gilgameš-Epos col. II (III), Keilinschr. Bibl. VI₁, p. 198 f., Z. 19 „verhüllte . . . wie eine Braut". Zur Verhüllung der Braut vgl. noch Maqlu I, 2.

[8] Rel. der Veden S. 193.

babylonische Ursprung des ganzen Mithraskultes endgültig erwiesen ist, möchte ich nur nebenbei bemerken. Die Hauptsache ist jedenfalls, daß diese Erklärung des Namens in den Denkmälern des Gottes, der immer mit dem Himmelsmantel und der überhängenden[1] kosmischen Mütze dargestellt wird, ihre kräftigste Stütze findet.

Ich habe oben die Abb. 13 zunächst unter dem Schlagwort „Attisbäumchen“ mit dem Himmelshut besprochen. Das ist gewiß in jeder Beziehung zu vertreten, da die dendritische Inkarnation für Attis ebenso feststeht, wie der *ἀστερωτὸς πῖλος*. Und wenn der abgebildete Baum auch gewiß nicht die „sacra pinus“ des Attis ist, so kann das schon deshalb keinen Einwand bilden, weil genau dasselbe Bäumchen auf den Attismünzen von Kyzikos (Abb. 10) erscheint, und es auch ohne das wahrscheinlich genug ist, daß Attis nicht nur als *φθείρ*, sondern auch als *ἀμύγδαλος*, Itys, Daphnis und was es sonst an heiligen Bäumen noch gibt, verehrt worden ist. Auch könnte die Darstellung eines Attissymbols auf einer Mithrasstele bei der geschwisterlichen Beziehung der Kybele- und der Mithrasmysterien nicht allzusehr verwundern.

Immerhin wird man natürlich auf einer Mithrasstele zunächst Symbole aus dem engeren Kultkreis der persischen Mysterien suchen, am liebsten etwa eine dendritische Inkarnation des stiertötenden Gottes selber. Nun ist allerdings in CUMONTS großem Corpus mit Ausnahme einer nicht sicher zu deutenden Szene bei einem Fruchtbaum[2] und der häufig wiederkehrenden, gewiß nicht auf den Gott selber zu beziehenden Gruppe von sieben Bäumen kein Zeugnis zu finden, das sich auf den Kult eines heiligen Baums des Mithras beziehen ließe.

Trotzdem gibt es ein solches, das um so weniger vernachlässigt werden darf, als ja wirklich das ganze Quellenmaterial gerade dieses Kultes überaus dürftig ist: und zwar überliefert das Herbar des Dioscurides[3] für den Lorbeer als barbarischen Namen *ΜΙΘΡΑ-ΚΙΚΗ*. Daß der zweite Bestandteil etwas wie Baum oder Gewächs bedeuten muß, würde man von vornherein vermuten. Tatsächlich fehlt es dafür nicht

---

[1] Himmelsbeobachtungen, wie die Babylonier sie betrieben, müssen sehr früh zur Erkenntnis der geneigten Himmelsachse („*ἔγκλισις πόλου*“) und der „obliquitas zodiaci“ geführt haben, die von den Griechen zuerst Anaximander (DIELS FVS[2] p. 12_{23}) erkannt, Anaxagoras (ibid. p. 294_{4}) stärker betont zu haben scheint. Sehr wahrscheinlich hat man in dem überhängenden Zipfel der phrygischen Mütze mit Wohlgefallen diese Tatsachen symbolisiert gesehen; ebenso ist es gewiß kein Zufall, daß Apollon die *μίτρη* (Abb. 29 S. 96) nicht als Hüftgürtel, sondern bandelierartig schräg über der Schulter trägt.

[2] TMCM I, 163. Vgl. den Dionysos *κισσοχίτων* Orph. Lith. 258.

[3] IV, 161; cf. Diod. I, 34; Pam. Aeg. Med. VII, 297; Herodian rel. ed. LENTZ I, 354; *κίκινον* bei Galen. explic. voc. Hippocr. ed. FRANTZ p. 414.

an Analogien: *κίκαμα*,[1] *κίκαμος*[2] oder *κικαμία*[3] heißt eine Gemüseart, *κῖκι* aber, angeblich auf ägyptisch, nach Herodot[4] eine zur Gewinnung von übelriechendem Baumöl benützte, bei den Griechen Sillikyprion genannte Staude, wahrscheinlich der Ricinus.[5] Solche Namen wandern natürlich mit der Sache selbst; möglicherweise geht — wie mir Prof. Hommel gütigst mitteilt — der Name der bekannten babylonischen Droge ši-ši durch Vermittlung des in vielen Sprachen nachweislichen, besonders vor dem I-Laut sehr häufigen Lautwandels von k zu š[6] auf ursprüngliches *κίκι* zurück. Jedenfalls aber ist der bekannte Wunderbaum „kikajōn“ (קִיקָיוֹן, wohl Deminutiv zu קִיקָי; cf. assyr. kukkânitum $\sqrt{\text{ככן}}$) in der Jonaserzählung, gleichgültig ob man ihn als Kürbisstaude[7] (ital. „cucumero“, frz. „concombre) oder als Ricinusstrauch[8] auffaßt, mit diesem Pflanzennamen[9] bezeichnet. Unter der Voraussetzung, daß *κίκη* der appellativische Bestandteil von *μιθρακική* ist, heißt also der Lorbeer bei Dioscurides „Mithrasbaum“. Da nun das Bäumchen auf der Mithrasstele von Quadraro am allerehesten ein Lorbeer ist, wäre das Kultsymbol vielleicht geradezu prägnant als *ΜΙΘΡΑΚΙΚΗ* zu bezeichnen. Auch hier würde dann *ΜΙΘΡΑ* den rituellen Schmuck des Baumes bedeuten und man würde so vielleicht am besten verstehen, woher Nonnos[10] in seiner gelehrten, mit Archaismen und hieratischen Anklängen überladenen Sprache den Tropus „*δένδρα νέῳ μιτρώσατο*[11] *κάρπῳ*“[12] geschöpft hat.

Zufällig ist sogar eine Nachricht über die Vollziehung einer solchen „*δένδρου μίτρωσις*“ durch den Achaemeniden Xerxes bei Herodot[13] und

[1] Nic. Ther. 841.

[2] Eutecn. 11.

[3] Hesych s. v.

[4] II, 94.

[5] Ricinussamen wird im Papyrus Ebers „kaka“ genannt. Vgl. Wiedemann, Herodots zweites Buch S. 382.

[6] z. B. cantare-chanter, griech. *Καίσαρ*, ital. Cesare etc.

[7] So die griechischen Bibeln und die Peschitta. Vgl. den Comm. des Hieronymus bei Gesenius, Thes. 1214. Symmachos und die Vulgata bieten „Epheu“.

[8] Vgl. Encycl. Bibl. 1899.

[9] Eine Reihe ebenso weit gewanderter botanischer Benennungen stellt Stucken a. a. O. S. 5 zusammen: „Ša-maš-šam-mi, *σήσαμον*, Sesam; Lišan Kalbi, *κυνόγλωσσον*, Hundszunge; ḳurakmî *κρόκος*; Sanabu *σίναπυ*, sinapis, Senf; Kunibu, *κάνναβις*, Hanf; kaminni, כַּמֹּן, *κύμινον*, Kümmel“ etc.

[10] Dion. 12, 154. Vgl. oben S. 138₁: „ver vestimenta texebat arboribus.“

[11] Im Spätgriechischen ist dann, wie mich Dr. Paul Maas versichert, *μιτρόω* ganz gewöhnlich für „einhüllen, umschließen“.

[12] vgl. oben 138₁ „vestimenta arboribus texere“, offenbar als Fruchtbarkeitszauber aufzufassen.

[13] 7, 31: „*Ξ. εὗρε πλατανιστὸν, τὴν κάλλεος εἵνεκα δωρησάμενος κόσμῳ χρυσέῳ ... κτλ.*“

ausführlicher noch bei Aelian[1] erhalten. Auf dem Weg nach Sardes, eine Tagereise östlich von der Stadt, fand der König einen Platanenbaum, den er „wegen seiner Schönheit", wie Herodot meint, mit einem goldenen „Schmuck" (*κόσμος*)[2] versah und für ewige Zeiten durch einen eigenen Wächter bewachen ließ. Der ästhetische Beweggrund, den Herodot dem König unterschiebt, konnte wohl nur einem Griechen einfallen; wohin solche Vorstellungen führen, zeigt die erweiterte Version bei Aelian, wo dem König mehr oder minder deutlich geradezu widernatürliche Gefühle für den prächtigen Baum untergeschoben werden.[3]

Natürlich kann das ganze nur ein Baumkultritus sein und als solchen hat ja auch schon Böttticher den Vorgang besprochen. Nur muß man weiter bedenken, daß der Vorgang unmöglich in denselben Kreis unentwickelten bäurischen Fruchtbarkeitszaubers, wie die sonst so häufigen folkloristischen Parallelen[4] gehören kann. Wenn der „König der Könige" auf dem Marsch mit seinem ganzen Heere halt macht, um die „*δένδρου μίτρωσις*" zu vollziehen, so muß es sich um einen offiziellen Kultakt von höchster Bedeutung gehandelt haben. Es bleibt nach allem vorgebrachten keine andre Möglichkeit, als an eine Festfeier für den mächtigen Beschützer des persischen Heeres, den *Μίθρας ἀνίκητος* zu denken.

Damit wären denn auch für „Mithras" die Kultformen nachgewiesen, die nach der oben angenommenen Bedeutung des Namens vorausgesetzt werden mußten.

Wie „Sandan", „Zoganes", „Kottys"-„Attis", „Sandra-Kottos" und „Ku-anna"-„Astrochiton" ist also auch Mithras nichts anders als der selbständig adorierte, hieratisch-symbolische, weltbedeutende Schmuck (*κάδμος-κόσμος*) des heiligen Baumes.

Galt der Baumfetisch, wie die dendritische Helena oder Persephone,[5] wie die Cedern-Ištar Irnina oder die kananäische Palmengöttin Baʿalat

---

[1] Var. hist. II, 14.

[2] Derselbe, bezeichnende Ausdruck auch noch bei Aelian: „*ἐξῆψεν αὐτῆς κόσμον πολυτελῆ, στρεπτοῖς καὶ ψελίοις τιμῶν τοὺς κλάδους . . . χλαμύδες δὲ αἱ Ξέρξου καὶ χρυσὸς ὁ τοῦ βαρβάρου καὶ τὰ ἄλλα δῶρα οὔτε πρὸς τὴν πλάτανον οὔτε πρὸς ἄλλο δένδρον εὐγενὲς ἦν.*"

[3] Möglicherweise steckt hinter diesem Unsinn die dunkle Kunde von einer Hierogamie des Königs mit dem heiligen Baum.

[4] Für Griechenland ist auf das bekannte Buch von Böttticher zu verweisen, semitische Parallelen bieten Wellhausen, Reste arab. Heidentums[2] S. 104; W. Robertson Smith, Religion der Semiten S. 142. Einen analogen russischen Brauch — die Einkleidung des Semikbaumes — findet man bei Mannhardt, FWK I, 157 f.

[5] Oben S. 122$_{5,6}$, 147$_2$.

Tamar als mütterliches Wesen, so galt natürlich auch die kosmische Hülle als weibliche Gottheit — *Μίτρα* als Aphrodite Urania, wie Herodot sich ausdrückt, die *Ἄρτεμις Κεδρεάτις* als *Ἄρτεμις Χιτώνη* wie die Griechen im allgemeinen sagten, als *Νύξ* oder *Μήνη Ἀστροχίτων*,[1] wie sie in orphischen Gesängen erscheint. Umgekehrt ist der männliche Mithras eine Entwicklungs- oder Erscheinungsform des väterlichen Baumgottes der patriarchalen Gesellschaftsstufe.

Die Ritualformen — es sind die allgemein üblichen, auch sonst für Baumkult bezeichnenden der Spende auf die Wurzeln, der „*κόσμησις*“ oder wie man nun wohl sagen darf, der „*μίτρωσις*“ und die manchmal wirklich mit der Befruchtung des Baumes[2] verbundene, im Zeremoniell durch den priesterlichen Vertreter des dendritischen Gottes und seinen Gegenspieler[3] durchgeführte Hierogamie. Vom vorausgesetzten Geschlecht des heiligen Baums scheint es abgehangen zu haben, ob der sternengestickte *Κόσμος* des Baumes einer priesterlichen Braut oder einem ebensolchen Bräutigam bei der symbolischen Vermählung des dendritischen Numens umgelegt wurde. So erklärt es sich wohl auch, wenn in dem einen Mythus die Braut — Chthonie von Zeus bei Pherekydes,[4] Europa von Zeus im kretischen, Harmonia von Kadmos im kabeirischen Mythus,[5] — in dem andern dagegen der Bräutigam — Zeus von Kore im orphischen, Kadmos von Europa im kretischen Mythus — den weltbedeutenden Brautschmuck empfing.

Nur eines könnte dagegen vielleicht noch eingewendet werden: der *γάμος* der Göttermutter mit ihrem Buhlen bezw. der des Kadmos und der Harmonia ist ja allerdings mythisch zur Genüge bezeugt. Allein der männliche, kriegerische Mithras, zu dessen Mysterien, wie zu denen des Herakles Frauen keinen Zutritt hatten, scheint im Gegenteil, wie auch noch kürzlich Cumont[6] betont hat, ohne weiblichen *πάρεδρος* als „sanctus“ und „*ἄχραντος δαίμων*“ dahin zu leben.

---

[1] Oben S. 105 Nr. 40 f. Über die Grundlagen der Astralumdeutung der Muttergöttin siehe oben S. 122$_4$.

[2] Nach E. B. Tylor Proceedings of the Society for Biblical Archeology XII, 1890 p. 303—393 auf assyrischen Darstellungen des Lebensbaums zu erkennen. Über den Zusammenhang mit der Zeremonie des *ἱερὸς γάμος* s. Frazer, Lectures p. 155 ff.

[3] Vgl. unten über die Bekleidung der letzten Garbe mit Brautkleidern und ihre symbolische Vermählung mit dem ältesten Knecht des Bauernhofes.

[4] Siehe unten.

[5] Nach Apollod. III, 4$_2$, cf. III, 6$_1$ gibt Zeus der Europa, diese dem Kadmos und dieser der Harmonia die unheilvollen Brautkleinodien.

[6] rel. or. p. 189 f.

Allein das ist gewiß so wenig ursprünglich, wie etwa das Fehlen der Hierogamie in der Religion der Römer.[1] Abgesehen von den sehr beachtenswerten Ausführungen DIETERICHS[2] über das Sohnesverhältnis des Helios zu Mithras, gibt es einen sicher kleinasiatischen Mythus, der deshalb nicht weniger wertvoll wird, weil er in einer sonst nicht unbedenklichen Quelle[3] erhalten ist; dort wird dem Mithras ein ganz wie er selbst „felsengeborener" Sohn Di-orphos, der „göttliche Fisch"[4] zugeschrieben, den Ares im Kampfe tötet, ähnlich wie Mars-Ninib den Tamuz-Adonis.[5] Die „petra genitrix",[6] die als Mutter des Mithras und mit dem bei diesem Mythentypus üblichen Incest auch als die des Diorphos gilt, ist natürlich mit dem heiligen Würfel-(*κύβος*) oder Nabelstein (*ὀμφάλη*) der Göttermutter wesenseins, ganz so wie in der syrischen Legende[7] *Ἰχθύς* als Sohn der Derketo[8]-Atargatis erscheint. „Mithras" als Vater, die Würfelsteingöttin als Mutter des Fischgottes setzen dann aber offenbar einen Hierogamie des heiligen Baumes — ob man ihn nun Attis oder Mithras nennt — mit dem heiligen Stein der Kybele voraus, ähnlich wie in Indien die heilige Tulasi-Staude als Göttin Lakshmi mit dem mystischen Schwarzstein „Salagrama" des Vishnu alljährlich vermählt wird.[9] Der schmutzige Mythus von dem am Felsen verspritzten Samen des die Göttermutter begehrenden Zeus[10] gibt einen Fingerzeig, in

---

[1] WISSOWA, Hdb. S. 8.

[2] Mithrasliturgie S. 68.

[3] (Plut.) de fluv. 23_4.

[4] Vgl. unten über „Orpheus" den Fischer. Der „strahlende Fisch" ist nur eine besondere, vorderasiatische Heliosinkarnation; vgl. oben S. 170_4 über Channi-Chattu.

[5] Adonis als Fischgott ist durch Aelian hist. an. IX 36 und Athen. VIII 332c gesichert. Nur aus dem Trauerkult dieses Fisch- und Brotgottes, über den ich noch ausführlicher zu handeln hoffe, erklärt sich die wortmystische Gleichung „Dag-on" = „piscis tristitiae" (Hieron.) bzw. „*εἶδος ἰχθύος ἢ λύπη*" (Onom. sacr. 189_{14}) = דג + און; vgl. „Sid-on" = „venatio tristitiae", wegen der Trauer um Adonis als „Jäger" oder „Fischer" (צוד cf. Justin 18_3).

[6] CIL III, 4424; suppl. 4543; 8679, 14354_3 etc.

[7] Xanth. FHG I, 38_{11} bei Athen. VIII, 37 p. 346e; vgl. v. BAUDISSIN Stud. II, 165.

[8] Bei dieser Gelegenheit mache ich darauf aufmerksam, daß die griechische Form *Δερ-κητώ* sich offenbar an *κῆτος* = Fisch (vgl. oben S. 169_4 *Κῆτιοι* zu Chattu-Chantu von sum. ḫan = Fisch) anlehnt. Das Wortspiel des Mnaseas (s. oben S. 169_5) *Ἀτάργατις* = *ἄτερ Γάτιδος* „ohne Fisch" scheint ebenfalls die Bedeutung „Fisch" für עתי vorauszusetzen. Die „Okeanide" Keto als Gemahlin des Fischgottes mit dem Doppelbeil (oben S. 153_7) *Φόρκυς-Φέρεκυς* (Hesiod Theog. 270 ff.) ist natürlich mit dieser Fischgöttin *Δερκητώ* wesenseins.

[9] FRAZER, Lectures p. 157 f.

[10] Arnob. 5_5.. cf. Hieronym. adv. Jov. I, 7 MIGNE PL XXIII, 219: „Mithra in lapide solo aestu libidinis generatus."

welcher Weise bei diesem *γάμος* des schwarzen Steines die Befruchtung der Göttermutter symbolisch bezw. magisch herbeigeführt wurde. Daß solche Riten und damit die ganze heilige Ehe des Mithras aus den gereinigten Mysterien der Spätzeit ausgemerzt wurden, versteht man ohne weiters. Ursprünglich hat gewiß der Hochzeit des Kadmos-Kosmos mit der Harmonia ein ganz ähnlicher *γάμος* des Mithras mit der Göttermutter, wahrscheinlich unter dem Namen Kuba-Anahita[1] entsprochen.

So fügt sich, in weitem Bogen ausgreifend, Anfang und Ende der Untersuchung aneinander, und die anscheinend so vereinzelte orphische Legende vom kosmischen Hochzeitsmantel der Kore erscheint nun mit einemmal mitten hineingerückt in einen Kreis halb verschollener Legenden, die alle ohne Ausnahme, von der sizilischen Penelopenfabel der *ἅγνη Ἀγαθή* angefangen, bis zu den zuletzt besprochenen Sagen vom Brautschmuck der Amazonenmutter Harmonia durch die unverkennbaren Spuren prähellenischer Riten — Busenverstümmlung und sakrale Prostitution der göttlichen Braut — deutlich auf den kleinasiatischen Kulturkreis hinweisen.

Genau dasselbe gilt nun auch von den letzten, hier noch zu besprechenden, bereits im christlichen Gewande auftretenden Abkömmlingen dieser uralten Sagenfamilie. Wie so viele andre heidnische Bräuche und Symbole scheinen die Christengemeinden mit der Bilderverehrung auch die Sitte einer feierlichen Bekleidung der Idole übernommen zu haben. Zur bereits besprochenen Toilette der Madonna,[2] wie sie noch heute im Süden Europas vielfach in Übung ist, kommt die einst in vielen Kirchen übliche Sitte, den Crucifixus zu den verschiedenen kirchlichen Zeiten mit verschiedenen Wechselgewändern zu bekleiden;[3] von alten, zu diesem Zweck benützten Paramenten dürften die vielen Reliquien von den Gewändern des Herrn[4] oder der Madonna stammen. In den Gebieten, wo der Kult des Himmelsgürtels und des kosmischen Kleides so tiefe Wurzeln geschlagen hatte, trat mit innerer Notwendigkeit der heilige

---

[1] Mithras und Anahita erscheinen gepaart in den Achaemenideninschriften, vgl. Cumont TMCM I 5. Über Kuba = Anahita vgl. meinen oben S. 88₁ zitierten Aufsatz.

[2] Siehe oben S. 59₆ und S. 86₃.

[3] Vgl. P. Stephan Beissel S. J., Der heilige Rock zu Trier, Geschichte der Trierer Kirchen II. Bd. Trierer 1889 S. 229 nach Binterim.

[4] „Heilige Röcke“ gab es im Lateran, in Bremen, Loccum, Argenteuil, in mehreren Kirchen der karolingischen Zeit, in Konstantinopel, in Georgien, Moskau, Petersburg; Besançon, Alverno, Ferrara, Mantua, Aldona; in Ubeda und Mallorca u. s. f. vgl.; die Belege bei Beissel a. a. O. Die ganze ältere Litteratur, zu einem Teil höchst gehässige protestantische Pamphlete von bonzenhafter Voreingenommenheit gegen jeden Reliquienkult, zum andern Teil einfältige Apologetik von katholischer Seite, ist durch diese treffliche Arbeit überflüssig geworden.

Gürtel der Madonna oder ihr sternengesticktes Kleid[1] an die Stelle des Zodiakalgürtels und des Sternenkleides der asiatischen *Θεότοκος*-Muwallidât ilâni,[2] geradeso wie Spindel und Garnknäuel[3] oder das heilige *λίκνον*[4] der Madonna die Stelle der entsprechenden Geräte der heidnischen Muttergöttin einnehmen. Darstellungen der heiligen Personen im Sternenkleid sind bereits oben[5] zur Besprechung gelangt. Sonach bleiben nur noch die mythischen Niederschläge dieser heidnischen Vorstellungen in der christlichen Legende zu besprechen.

Das früheste Denkmal einer mystischen Lehre der Christen vom Kosmoskleid des Erlösers liegt in der bekannten Stelle des Johannesevangeliums[6] über das Schicksal der Herrenkleider vor: In vier Teile teilen sich die Soldaten die Oberkleider, nur der *„χιτὼν ἄραφος ἄνωθεν ὕφαντος δι’ ὅλου“* wird ungeteilt verlost.

Niemand hat je daran gezweifelt, daß hinter diesen seltsamen Worten ein tieferer Sinn steckt. Gewiß gibt das Gleichnis, wie jede gelungene Allegorie, auch wörtlich einen guten Sinn. „Von oben her gewebt“ bezieht sich natürlich darauf, daß der aufrechte antike Webstuhl, wenn man von der ganz primitiven Erzeugung der „tela pendula“ absieht, die Möglichkeit bot, das Gewebe sowohl am untern als am obern Ende zu beginnen. So hebt Herodot[7] die Eigenbrödelei der quer-

---

[1] Den Gürtel der Madonna zeigte man in der Basilica Chalkopratiana in Konstantinopel, ihr Kleid in der Blachernenkirche ebenda (vgl. Beissel a. a. O. p. 221), ebenso in der Liebfrauenkirche zu Trier (Beissel p. 267). Dazu oben S. 161₁ über den Regenbogen als *„ζωνάριον τῆς Παναγίας“*.

[2] Man beachte, daß der Titel *Θεότοκος* gegen den Widerstand des Nestorius, der dafür *Χριστότοκος* einsetzen wollte, von der Kirche eingeführt wurde. Der Syrer kannte eben die Beltis „muwallidât ilâni“ aus der Nähe!

[3] Die Spindel Mariae, zu der die Spindel der Dea Syria (Lucian. 31) zu vergleichen ist, wurde nach Nikephoros in der Hodegonkirche in Konstantinopel verehrt, der Garnknäuel in der belgischen Kirche von Huey; in Jerusalem zeigte man ein von der Madonna gewebtes Tuch, (Mabillon, Acta SS. ord. S. Bened. II, 2), in Chartres den Schleier Mariae (Rev. de l’art chrét. IV 1886, p. 107) ganz so wie in Catania den der *ἅγνη Ἁγαθή*.

[4] Die Syrer deuteten den Namen *Μαριαμ* als „Herrin des Siebes“ (מרים aram. = Sieb, [Levy, Nhbr.-talm. Wörterb. II, 243₂] מר = Herr[in], vgl. Bardenhewer, Der Namen Maria, Theol. Stud. I 1896, S. 132 (gewiß nicht erst von de Vega erfunden!). Natürlich ist dann Christus als *λικνίτης* gedacht. In der syrischen Übersetzung des Protoevangelium Jakobi (Hennecke, Neutestamentl. Apokr. S. 58) hat Elisabeth bei der Heimsuchung das Sieb in der Hand und wirft es weg. Da im griechischen statt dessen das Scharlachgarn, also ebenfalls ein Attribut Mariae (s. unten) genannt ist, muß hier eine alte Konfusion vorliegen.

[5] Siehe S. 86.

[6] 19, 24.

[7] II, 35.

köpfigen Ägypter hervor, die nicht wie alle andern Völker oben, sondern gerade umgekehrt unten zu weben anfingen. Und ebenso ist seit der trefflichen Erörterung der Frage durch Braunius[1] sicher nachgewiesen, daß bei gesonderter Hin- und Zurückführung des Einschlags durch zwei am gleichen Stuhl hintereinander aufgespannte Aufzüge eine nahtlose, zylindrische Webe hergestellt werden kann. Tatsächlich sind solche Schlauchgewebe in Ägypten spätestens seit der 22. Dynastie fabriksmäßig erzeugt worden.[2]

Aber trotz alledem wird niemand glauben, daß der Verfasser des Johannesevangeliums in diesem Zusammenhang Veranlassung gehabt hätte, auf technische Einzelheiten in der Herstellung des Herrenkleides einzugehen, wenn nicht ein tieferer Sinn hinter den schlichten Worten gesucht werden dürfte. Die Deutung ergibt sich ohne Schwierigkeit aus dem bisher Ermittelten. Was zunächst den *ἄραφος χιτών* anlangt, so trug nach rabbinischer Tradition[3] der Hochpriester einen solchen nahtlos gewebten Rock. Bei der kosmischen Auslegung aller Einzelheiten der Hierostole wird man wohl auch diesen Zug auf den nahtlos um das All ausgespannten Weltenmantel[4] zu deuten, nicht vergessen haben. Jedenfalls soll Christus durch das ungenähte Kleid als wahrer Hochpriester bezeichnet werden. Der Rock selbst ist von den Kirchenvätern[5] stets auf die unteilbare Einheit der ökumenischen, „katholischen" Kirche bezogen worden, eine Deutung, die die Vorstellung des weltumfassenden, *δι' ὅλου* „durch das All" hingewobenen Kleides zweifellos voraussetzt. Aus den vielen von Beissel erörterten Stellen führe ich eine an, die zwar nicht zu den frühesten, wohl aber zu den vielsagendsten gehört: bei Theofried von Echternach[6] heißt es: „o quam pretiosa staminis et subteminis fila, quibus contexta est illa salutaris tunica, sub cuius textura inconsutili et mystica ea quae intrinsecus latent, abscondit Dei »sapientia«,[7] quae »ab oculis omnium viventium est abscondita«.[8] Haec tanti praeconii tunica, in cuius typum Josephus usus est talari et polymita."[9] Dazu die Erklärung der Kleiderteilung:

[1] De vestitu sacerdot etc. Amsterdam 1680 p. 360 mit einem Diagramm der entsprechenden technischen Einrichtung, die Braun wirklich hatte ausführen lassen.

[2] Vgl. Braulik, Altägyptische Gewebe, Leipzig 1900 S. 28 f., 77 f., 89 f.

[3] Josephus, Antiqq. III, 7 4.

[4] Vgl. unten die „tunica inconsutilis" der Dea Natura bei Alanus de Insulis.

[5] Belege bei Beissel a. a. O.

[6] Migne, PL CLVII c. 374.

[7] Vgl. oben Text Nr. 47 „*οὐρανίων προκάλυμμα*" und den Text des Ethicus, Nr. 8.

[8] Das Zitat bezieht sich auf Hiob 28 2 .

[9] Über den Rock Josephs s. unten.

„in quadripartitae profecto typum ecclesiae per quattuor mundi climata quadripartita facta est distributio vestis dominicae.“ Nun ist es ja allerdings nicht wahrscheinlich, daß das Johannesevangelium wirklich auf die vier späteren Patriarchate von Rom, Konstantinopel, Antiochia und Alexandria hinweisen will. Trotzdem ist die Erklärung insofern richtig, als die alte Vorstellung der vier Weltteile, bab. „kibrât arbai“, wörtlich vier Uferländer (scil. der vier Paradiesesflüsse) ganz gewiß dem Verfasser vorgeschwebt hat, um so mehr als bekanntlich der hieratische Gebetsmantel der Juden neben der unerklärten Bezeichnung „talith“[1] den mystischen Namen des „Vierzipfels“[2] trug und viereckige, die Gestalt der Erde[3] nachbildende Pallien auch bei den punischen Priestern der Achtgottheit (Ešmun) bezeugt sind.[4] Das Vorbild für die Zerteilung des weltbedeutenden Mantels fanden die Väter — und zwar gewiß mit Recht — in der symbolischen Prophetie des Achias[5], der seinen Mantel als Abbild des Zwölfstämmereiches[6] in zwölf Stücke zerreißt,[7] dem Jerobeam zehn davon übergibt und ihm so die Herrschaft über die zehn Stämme des Nordreichs wahrsagt.

Noch deutlicher ist der mystische Vorstellungshintergrund bei den Worten „*ἄνωθεν ὕφαντος*“. Hier kennt und billigt schon der hl. Augustin[8] die Deutung, der Rock sei „von oben“ d. h. vom Himmel her[9] und zwar vom heiligen Geist gewebt worden, an dessen Stelle dann der Heliand des Otfried die himmlische Caritas einführt.[10] Zur richtigen Würdigung dieser anscheinend höchst abstrakten Vorstellung muß darauf

---

[1] Siehe oben S. 130$_2$.

[2] „arba' kanfoth“ ארבע כנפות von כנף = „Saum“. Vgl. Encycl. Bibl. s. v. „fringes“.

[3] Zur viereckigen Erde vgl. die neubabylonischen Diagramme in Kap. V.

[4] Tertullian, De pallio 4. Migne PL II, 1031: „pallium quadrangulum Aesculapio iam vestro sacerdotium . . .“ (Zu Ešmun als Aesculap der Karthager, zu denen ja Tertullian spricht, cf. Damask. vit. Isid. in Phot. Bibl. 352612 ff.). An sich ist natürlich ein viereckiger Mantel nichts Mystisches. Aber eben die Erwähnung der Sache bei Tertullian beweist, daß man sich dabei etwas dachte. Wer sonst sollte übrigens solche Spekulationen betrieben haben, wenn nicht die Priester der hochheiligen *Ὀγδοάς*? Vgl. über den Achtgott GGGAO 1612. Ähnlich gab es einen Siebengott und einen Viergott, bab. „Arba-ili“ (Eponym von Arbela und Kerbela [Ki-arba-ili] GGGAO 2526) *Βαρβελώ* bei den Gnostikern und *Τετρακτὺς θεός* bei den Pythagoreern genannt.

[5] I Kön. 1130.

[6] Über die Beziehungen der Zwölfstämme zu den zwölf Tierkreiszeichen s. unten die Erörterungen zur Josefslegende.

[7] Siehe oben S. 110$_0$.

[8] Ennarratio in psalm. 21 v. 19 opp. tom. IV p. 98 der Benediktineredition.

[9] Vgl. oben S. 946, 952.

[10] Beissel a. a. O. S. 154.

hingewiesen werden, daß der taubengestaltige „heilige Geist“ [1] ursprünglich die weibliche Person der Trinität darstellt und mit der Gottesmutter,[2] der hochheiligen *περιστερά*[3] wesenseins ist.

So liegt wirklich folgerichtige Entfaltung ältester mystischer Lehre vor, wenn endlich im 12. Jahrhundert Euthymius[4] den *ἄραφος χιτών* als Webstück der Madonna erklärt. Ebenso bezeichnet Johannes

---

[1] Vgl. die syrische Benennung der heiligen Taube als „Šemi-ram“ (*Σεμίραμ-ις*) = „Namen bezw. Manifestation des Höchsten“ oben S. 140$_3$; vgl. punisch „Šem Ba'al“ als Bezeichnung der Ištar, GGGAO 161. Gen. 1$_2$ „brütet“ der „Geist“ (רוּחַ) Gottes über der Oberfläche der Abyssos (tehōm). Auch hier ist der „Geist Gottes“ weiblich und vogelförmig zu denken und zwar nicht als Adler, wie eine bekannte rabbinische Glosse nahelegt, sondern als Taube. Das läßt sich mit Sicherheit aus der griechischen Version von dem heiligen Vogel, der das auf dem Meere schwimmende Weltei ausbrütet, erschließen. Denn Hal-kyone, die „auf dem Meere brütet“, ist eine der Pleiaden (Gruppe, Hdb. 825$_3$) und das eine erhaltene Fragment aus dem ps.-hesiodeischen *Κήυκος γάμος* (Rzach Nr. 154) gibt sich durch die Beziehung auf ein Speiseverbot für Fische deutlich genug als syrisch-kleinasiatisch beeinflußt zu erkennen. Sehr instruktiv sind die frühmittelalterlichen bildlichen Illustrationen zu Gen. 1$_2$. Der gewöhnliche Typus (z. B. in den Mosaiken von Monreale, Gravina Taf. XVb) zeigt über der „facies abyssus“, — deren Darstellung durch eine Okeanosmaske erst in einem eigenen Konzilsbeschluß verboten werden mußte — schwebend die Taube. Die Oktateuche dagegen ersetzen die Taube durch die auch nachmals nie wieder aus der christlichen Ikonographie verschwundene „Hand Gottes“; dieser Wechsel ist erst verständlich, seit Hommel GGGAO 101 den bündigen Nachweis erbracht hat, daß die heilige „Hand“ (Kaph) genau so wie die Taube ein Ištarsymbol ist. Natürlich ist eine so verständnisvolle Vertauschung synonymer Symbole nur in Vorderasien möglich gewesen und der eine Zug allein genügt, um den syrischen Ursprung dieses Illustrationszyklus zu beweisen. Nur nebenbei bemerke ich, daß die Hand als Symbol der vorderasiatischen Muttergöttin auch den Schlüssel zu der Vorstellung von den vielumstrittenen idäischen Daktylen („Fingern“), den Söhnen der „Rheia“ bietet; vgl. auch Persephone *χειρογονία* bei Hesych s. v.

[2] Vgl. die Worte des als Taube herabkommenden heiligen Geistes bei der Jordantaufe im interpol. Lukasevangelium 3$_{22}$: „Du bist mein Sohn und heute habe ich Dich geboren“. Dazu vgl. im Hebräerevangelium (S. 15$_{36}$ Hilgenfeld; Preuschen, Antileg. 4; Hennecke S. 19$_2$): *„ἄρτι ἔλαβέ με ἡ μήτηρ μου, τὸ ἅγιον πνεῦμα“*. Vgl. Hieron. Mich. 6$_7$; Migne PL XXV, 1281 und die Ophitendoktrin bei Eiren. 1$_{28}$ S. 227. cf. Usener, Rel.-gesch. Untersuch. I, 115$_{18}$; Rhein. Mus. LVIII, 1903 41 ff.

[3] Als *περιστερά* = „perah Istar“, Ištarvogel (die Wahl des Wortes statt des üblichen *πελεία* ist durch Zahlenspiele bestimmt) wird Maria schon in dem ältesten Mariengebet auf dem Ostrakon bei Reitzenstein, Zwei relig. gesch. Fragen S. 115 angerufen.

[4] Migne, PG CXXIX c. 723 „Hanc vero tunicam e traditione patrum accepimus opus fuisse Dei matris“. Keine ältere Stelle weist unmittelbar auf Maria hin. So muß Euthymius, von der Wesenseinheit des heiligen Geistes und der Gottesmutter ausgehend, die schon dem Augustinus bekannte Lehre meinen. Merkwürdig und von den Mystikern jedenfalls nicht unbenützt gelassen, ist die Isopsephie *ΙΗΣΟΥΣ* ($9+7+18+15+20+18=87$) = *ΧΙΤΩΝ* ($22+9+19+24+13=87$), wozu unten die Auffassung der Zeugung von Lebewesen als mystische Webe zu vergleichen wäre.

Diaconus[1] den lateranensischen, das aus der gleichen Zeit stammende Orendelgedicht[2] den Trierer „heiligen Rock“ und ein altfranzösischer Hymnus[3] den von Argenteuil als Werk der Muttergottes. Das bleibt dann die anerkannte Legende des hl. Rockes und es ist nur eine leichtverständliche Variante, wenn Beda Venerabilis Maria das Leichentuch Christi vorahnend weben läßt.[4] Bloß Gottfried von Viterbo[5] bringt, merkwürdigerweise fast mit einem ausdrücklichen Protest gegen die geltende Sagenfassung eine abweichende Überlieferung zur Geltung, derzufolge Christus sein Gewand nicht von der Mutter, sondern von Gottvater erhalten habe — offenbar der letzte Ausläufer der invertierten Überlieferung, wie sie bei Pherekydes vorliegt, wo ja auch der männliche Partner beim *ἱερὸς γάμος* an Stelle der Braut das *φᾶρος* webt. Sonst ist der Bericht des Viterbesen noch dadurch bemerkenswert, daß er Christus das Gewand vor der Flucht nach Ägypten ablegen[6] und dem Gewahrsam eines Astrologen anvertrauen läßt. Unnötig zu bemerken, daß hier einerseits offenbar auf das legendäre Sternenkleid des Astrologen[7] angespielt wird, andrerseits natürlich eine mythische Figur hinter diesem Sterngucker steckt.[8]

Besonders eng schließt sich aber an die oben besprochenen orphischen Legenden die alte Überlieferung an, daß der Engel Maria bei der Verkündigung webend oder spinnend[9] angetroffen habe. Wie

---

[1] Vgl. Rev. de l'art chrét. 1886, p. 474.

[2] ed. Simrock, Stuttgart 1845, p. 507. Das Orendelgedicht erzählt, daß das Kleid Christi wegen der untilgbaren Flecken rosenroten Blutes ins Meer geworfen und von einem Walfisch verschlungen worden sei. Im Bauch des von einem Fischer gefangenen Walfischs sei das Kleid wieder zum Vorschein gekommen, und von Orendel, dem Ritter „Graurock“, — der letzten Mythengestalt, die ihren Namen von dem heiligen Kleid empfangen hat — getragen worden. Die Legende ist der typische Fundmythus einer gewissen Reliquienklasse und kann vorbehaltlich näherer Begründung kurzweg als orphisch bezeichnet werden.

[3] Vgl. Gerberon, Histoire de la robe reverée dans l'eglise d'Argenteuil, Paris 1677, p. 13 f.

[4] cf. Chifflet, De linteis sepulcr. p. 31 ff. Gezeigt wurde das Grabtuch Christi in Besançon (Rev. de l'art chrét. IV 1886, p. 107); vgl. oben S. 131₁ und 144₅. Siehe übrigens unten über die kosmischen Toten- und Jenseitskleider.

[5] Pantheon, Kap. XIV „vestis mittitur e coelis“ (vgl. unten die gnostischen Texte) und: „hanc pater e coelis misit, non foemina nevit“.

[6] Siehe unten den „Seelenhymnus“ der Thomasakten und die Erzählung aus der „Pistis Sophia“.

[7] Oben S. 1 f.

[8] Siehe unten über den tyrischen Herakles Melqart als Astrologen.

[9] So eine Reihe von Annunziatenbildern, vom 5. Jahrh. an. Vgl. die Liste bei Rohault de Fleury, L'evangile, Tours 1874 I, 11 ff.; La Sainte Vierge, Paris 1878 I, 77, F. X. Kraus, RE des christlichen Altertums II, 936 f. Daneben steht noch die Version

nahe diese Fassung der Zagreuslegende kommt, wird man erst inne, wenn man bedenkt, daß — schon den Daten nach[1] — die Verkündigung von jeher als die mystische Empfängnis, und zwar des *ΛΟΓΟΣ* durch das Ohr der Madonna betrachtet worden ist.[2]

---

von der Madonna am Brunnen (d. h. an der Lebensquelle) und das farblosere Genremotiv des Lesens im Gebetbuch. Das letztere könnte eine Anspielung auf Maria als *Ἁγια Σοφία*, das erstere eine Hindeutung auf die mystische *πηγή* als Mutter des *ἰχθύς* sein.

[1] 25. März — Verkündigung Mariä, 25. Dezember — Geburt Christi; vgl. die „hilaria" Magnae Matris am 25. März, „natalis solis invicti" 25. Dezember. Ebenso wurde in Babylon zur Frühlings-Tag- und -Nachtgleiche das Beilager des Marduk und der Šarpanitu, neun Monate später, bei der Wintersonnenwende der Geburtstag des Tamuz gefeiert (vgl. HOMMEL, Der Geburtstag des Tamuz, Münchn. N. Nachr., 22. Dez. 1904, LVII Nr. 597).

[2] Die Zeugnisse für die Gleichsetzung von Verkündigung und Empfängnis bei REITZENSTEIN, Zwei rel. Fragen S. 120. Zur Empfängnis durch das Ohr cf. Procl. de fide c. II, cf. c. XIII; vgl. HOFMANN, Leben Jesu nach den Apokryphen S. 77; LEHNER, Marienverehrung S. 206; LIELL, Darstellung der Jungfrau S. 35. Natürlich bezieht sich auch die haßerfüllte rabbinische Tradition über Maria, in ihrem Ohr drehe sich im Jenseits der Zapfen des Höllentores (pal. Chagiga 77d; pal. Sanhedrin 23c; HENNECKE, Hdb. z. d. neutest. Apokr. S. 52), auf diese mystische Vorstellung. Gemeint ist, daß „Miriam" (spottweise als Tochter des Ale Bezalim [= „Zwiebelblatt", für Eli Bezalel = „im Schatten Gottes"] bezeichnet) durch das Ohr nicht den göttlichen Logos, sondern den Teufel selbst empfangen habe. Ebenso beziehen sich auf die Empfängnis des Logos die Tierfabeln vom Wiesel, das durch das Ohr empfängt und durch den Mund gebiert (zuerst im Aristeasbrief 165, KAUTSCH II p. 18, dann in allen Rezensionen des Physiologus etc.) und eine ähnliche — Empfangen und Gebären durch den Mund — bei den Haifischen (*γάλεοι*, Ael. hist. an. II, 55). Zugrunde liegt die gewöhnlich als stoisch betrachtete alte Mysterienvorstellung vom *σπερματικὸς λόγος*. Nach Chrysipp (bei Clem. Rom. hom. V_{18}, MIGNE II, 188; Orig. c. C. IV, 48_{540}, MIGNE IX, 1105) befanden sich in Argos und Samos zwei bildliche Darstellungen der *ἄῤῥητα* des *ἱερὸς γάμος*, wo Hera *„τὸ πρόσωπον πρὸς τῷ τοῦ Διὸς αἰδοίῳ"* dargestellt war. Von einer frivolen (R. FÖRSTER, Hochz. des Zeus und der Hera, Winckelmanns-Progr. 1867 p. 23) oder auch nur obszönen (GRUPPE, Hdb. 1136_9) Absicht der Darstellung kann nicht die Rede sein. Nach herakliteischer Lehre (Ps. Hippokrates, DIELS, FVS² p. 85 Z. 12 f.) gibt es sieben Sinnesorgane, das Gehör für den Schall, das Auge für das Sichtbare, die Nase für den Geruch, die Zunge für den Geschmack, Lust und Ekel, den Körper für die Berührung, den Mund für das Wort (*λόγος*). Hera muß also den *λόγος σπερμάτικος τοῦ Διὸς πρὸς ὕλην* (Chrysipp. a. a. O.) mit dem Mund aufnehmen. Das ist die alte orphische Logosempfängnislehre, wie sie in der Fabel von den *γάλεοι* (vgl. die *γάλεοι* in der Anthropogonie des Anaximander, DIELS, FVS² p. 17_{29}) sich ausspricht. Das Empfangen mit dem Ohr gehört einer spätern Abzweigung der Überlieferung an. Ich erinnere übrigens daran, daß die typologische Exegese des AT auch die Verkündigung Isaaks bei der Theoxenie des Abraham als Empfängnis deutet — ob mit Recht, wäre wohl neuerlich zu überlegen. Das Lachen der Sarai würde gut dazu passen. Möglicherweise ist auch das *λιχμάζειν* (Lecken) des Schlangenzeus bei der Zeugung des Zagreus (oben S. 127_3) auf die mystische „generatio per os" zu beziehen.

Die ältesten Zeugnisse für die Volkstümlichkeit dieser Legende bieten das Protoevangelium Jacobi[1] und die ebenfalls apokryphe Erweiterung dieser Schrift „de ortu beatae Mariae et infantia Salvatoris."[2] Beide Versionen sind bemerkenswert dadurch, daß Maria nicht mit dem Wirken des heiligen Rockes, sondern mit der Herstellung des Vorhangs zum allerheiligsten des Tempels beschäftigt erscheint. Der Symbolgehalt der Vorstellung wird dadurch wenig berührt, denn nach rabbinischer, weiter unten noch ausführlicher zu besprechender Tradition war auch der Vorhang (paroketh) des Allerheiligsten ein Webstück von kosmischer Bedeutung.[3] Daß diese Vorstellung auch dem Verfasser des

[1] Hennecke, NT Apokr. S. 58.

[2] Thilo, Corp. apokr. p. 352 und 307.

[3] Josephus, Antiqq. III, 7, 7 deutet die verschiedenfarbigen Fäden des Gewebes auf die vier Elemente des Kosmos (cf. Text Nr. 6, p. 89), ähnliches schon bei Philo und später bei Clemens. Bei Cosmas Indicopleustes und im Sohar (s. unten die ausführlichen Anführungen) wird das „paroketh" des Tempels geradezu als Sinnbild des himmlischen velum (*καταπέτασμα*) bezeichnet. Die Hauptstelle über den Vorhang ist Šekalim VIII, 5: „R. Simeon Ben Gamliel sagt im Namen R. Simeons, des Sohnes des Hochpriesterstellvertreters: «Der Vorhang war eine Faustbreite dick, gewoben auf 72 Strängen zu je 24 Fäden. Die Länge war 40 Ellen, die Breite 20, (der Wert? das Gewicht?) das von 720000 (in den Hss. verschrieben in 820000) Golddenaren, alljährlich wurden zwei (neue) gemacht (vgl. oben S. 87 Text Nr. 3 und S. 88$_1$) und 300 Priester tauchten (den Vorhang) unter in jedem Jahr»." Das letztere geschah wohl kaum zur Reinigung; vielleicht hat das Verbum wie *βάπτειν* die Bedeutung „tunken", „färben", obwohl es nach den andern Überlieferungen unwahrscheinlich ist, daß das gobelinartig zu denkende Gewebe im Stück gefärbt wurde; am ehesten ist der Gebrauch ein alter Regenzauber, um den durch den Vorhang symbolisierten Himmel magisch anzufeuchten; dazu würde die Sage von dem ins Meer geworfenen Rock Christi im Orendelgedicht gut passen. Zur Sternbilderzahl 72 bezw. 720000 vgl. oben S. 33$_1$, zu der fabelhaften Summe der 720000 Golddenare die 36000 Dinare Gewicht beim kosmischen Tisch Salomonis (oben S. 47). Beide Wertangaben beziehen sich natürlich auf den himmlischen Schatz. Über das Verhältnis der Länge zur Breite s. unten Kap. V. Die Zahl 24 ist seltener als 12, aber sonst gleichbedeutend; wie man die 12 Doppelstunden (kasbu) des Tages in den 12 Monaten des Jahres wieder fand, so die 24 späteren Einzelstunden in den 24 Halblunationen des reinen Mondjahrs. Joma 71b werden ähnliche mystische Fadenzählereien vom paroketh des Allerheiligsten auf die Hierostole des Hochpriesters übertragen. Herodot III 47 erwähnt ein linnenes Panzerhemd, von Amasis dem Ägypter der Athene von Lindos geschenkt, und ein ebensolches in Samos. Beide sollen aus Leinen, mit vielen Bildern in Byssos und Gold durchstickt gewesen sein. Jeder einzelne Faden des Gewebes sei aus 360 Einzelfäden gedreht gewesen. Wenn sich mit dieser Notiz auch nicht viel anfangen läßt, so ist doch soviel sicher, daß das Motiv der 360 Fäden zur kosmischen Webe gehört, ebenso wie die 72 Stränge des Tempelvorhangs. Ob man wohl zu den genannten kosmischen (?) Linnenpanzern jenen stellen darf, auf dem der Friedensvertrag zwischen Rom und Karthago aufgezeichnet war? Ob durch die Anfertigung dieses seltsamen Dokuments die Friedensbestimmungen auf magisch-symbolischem Weg in die Schrift des Himmelsgewebes (sitir burŭmŭ) eingetragen werden sollten?

Jacobusevangeliums gegenwärtig war, ergibt sich daraus, daß er die vier Garnsorten der biblischen Überlieferung, Byssos und Scharlach (κόκκος), Blaupurpur (takiltu-ὑάκινθος) und Rotpurpur (argamannû-πορφύρα) durch Einführung von Seide (σηρικόν), Bergflachs (ἀμίαντος = Asbest) und Gold[1] auf sieben ergänzt hat. Im übrigen enthält diese älteste Marienlegende eine Anzahl höchst bezeichnender Züge, die ich in der Reihenfolge des Textes anführe: Bevor die Jungfrau geboren wird, weiht die heilige Anna sie als Opfergabe dem Herrn. Heiligen Dienst soll sie tun alle Tage ihres Lebens.[2] Der erste Jahrestag des Kindes wird durch ein festliches Mahl begangen — eine Gewohnheit, die den Juden vollständig abgeht, aber schon durch Herodot[3] für die Perser bezeugt ist und damals gewiß in allen von den Parthern beherrschten Gebieten durchgedrungen war. Wie das Kind drei Jahre alt ist, wird es von den unbefleckten Töchtern der Hebräer mit brennenden Fackeln zum Tempel geleitet, vom Priester in Empfang genommen und geküßt.[4] Das Nasiräat, das sofort nach der Geburt des Kindes beginnt,[5] erscheint so mit dem typischen Hochzeitsritus der Gottesbraut abgeschlossen. Auf der dritten Stufe des Altars darf sie niedersitzen und später auch tanzen. Daß der Altar bei den Juden keine Stufen haben durfte, kümmert den Verfasser wenig. Er stellt sich die gewöhnliche ἑπτάπορος βαθμίς des orientalischen Altarbaus vor, und wenn Maria auf der dritten Stufe tanzen darf, so geschieht das natürlich der gewöhnlichen Sphärenfolge Mond, Merkur, Venus, Sonne, Mars, Juppiter, Saturn zuliebe, nach der man von der untersten wässerigen Sphäre des Mondgottes Sin, die oft als Fluß gedacht wird und daher auf einer Brücke überschritten werden muß, durch den φραγμὸς πυρός des

---

[1] So schon Josephus a. a. O., vgl. die Golddenare in der vorigen Anmerkung.

[2] Hennecke S. 55.

[3] I, 133. Aboda Zara 1, 3 wird die Feier von Geburts- und Todestagen ausdrücklich als heidnisch bezeichnet, in einem Atem mit Kalenden, Saturnalien und Thronbesteigungsfesten der Könige. Daß Herodes nach Mt. 14 6, Mk. 6 21 seinen Geburtstag feiert, läßt nur die Gesetzestreue des Idumäers in bedenklichem Licht erscheinen. Sonst werden nur Geburtstagsfeiern des Pharao (Gen. 40 20) und des Antiochos Epiphanes (2 Makk. 6 7) erwähnt. Auch bei den Römern war die Geburtstagsfeier üblich (Wissowa, Hdb. 155), sodaß der Gebrauch wirklich als ein gemeinheidnischer bezeichnet werden darf. Gesetzestreue Juden feiern dagegen auch heute ihre Geburtstage nicht, ja viele von den älteren kennen sie infolgedessen nicht einmal.

[4] a. a. O. S. 57.

[5] Schon im Schlafgemach hat es einen umhegten Raum, unbefleckte Mädchen sorgen für seine Zerstreuung — wie die συμπαίκτορες der Kore —, und nichts gemeines oder unreines darf es zu sich nehmen.

Feuergottes Nebo (Merkur)-Nusku zum Haus der Venus-Ištar vordringt.[1] Ganz folgerichtig heißt es dann weiter „Maria war im Tempel des Herrn wie eine pickende Taube“. Überflüssig zu bemerken, daß unter der „pickenden Taube“ natürlich nur die Stellung einer *Πελειάς*, einer „Taubenpriesterin“ der Großen Göttin gemeint sein kann. Die ganze Tendenz der Erzählung geht also offenbar dahin, die Madonna als „Gottesmagd“, als Hierodule, als „kedesha“ oder „Geweihte“ (*ἅγνη*) hinzustellen. Was der Gedanke an eine Tempeldirne für den heutigen Leser anstößiges hat, mußte er nicht für jeden Heidenchristen der Zeit besitzen. Gewiß dauerten die Unzuchtsriten bei den größten semitischen Tempeln bis auf Konstantin im alten Sinne fort, allein an gewissen Heiligtümern scheint doch in der nachklassischen Zeit eine symbolische Verfeinerung und Spiritualisierung der Theogamie eingetreten zu sein: in Ephesus wenigstens lebten die Hierodulen nach dem gewichtigen, gewiß nicht ironisch gemeinten Zeugnis des Plutarch[2] in einer nicht weniger strengen und musterhaften Keuschheit, wie die römischen Vestalinnen. In Kleinasien, wo so manche evangelische Tradition aufgezeichnet worden sein mag, brauchte man sich daher nicht zu scheuen, die Madonna unter die Reihen der *πελειάδες* einzureihen. Als Hierodule hatte sie dann mit sechs andern Auserwählten das mystische velum zu weben. Anknüpfungspunkte für eine solche Erzählung können auch den Judenchristen nicht gefehlt haben. Denn wenn auch längst strenge Verbote — deren Erfolg allerdings nicht ganz sicher ist — die Weiber, die an der Stiftshütte dienten,[3] vom Tempel des Herrn hinweggescheucht hatten, und die Arbeit am Vorhang später den Priestern vorbehalten gewesen sein wird, so stand doch in den Büchern der Könige deutlich zu lesen, daß zur Zeit Josiahs die „Geweihten“ die „bâtim“ (casulae) für die Ashera in ihren Häusern beim Tempel webten.[4] Schriftgelehrten Pharisäern konnte man freilich nicht erzählen, daß Miriam von Nazaret am Tempelvorhang mitgewebt habe. Aber der Arme im Geiste, der „Mann vom flachen Lande“ (ʿam ha'arez) konnte bei dieser Botschaft die alte Zeit erneuert glauben, da geschickte Frauen in der Wüste für die Stiftshütte Handarbeiten wirkten.[5]

---

[1] Spätere Legenden (Hennecke, Hdb. S. 115) lassen Maria über 15 Stufen, entsprechend den 15 Stufenpsalmen (ma'aloth) — cf. den Kirchennamen „Maria ad gradus“ — emporsteigen. Natürlich liegt auch dieser Vorstellung die gleiche Symbolik — vgl. 15 als Ištarzahl oben S. 86$_3$ — zugrunde.

[2] An seni sit res publica gerenda § 24. Ein anderes Beispiel keuschester Hierodulie bei Frazer, GB^3 IV S. 56 aus Indien.

[3] 2 Mos. 38$_9$; 2 Makk. 3$_{19}$; Hanna am Tempel Luk. 2$_{37}$.

[4] 2 Kön. 23$_7$.

[5] 2 Mos. 35$_{25. 26}$.

Entstanden kann daher auch diese späteste Legende gewiß nur im selben Kreise sein, wie alle bisher besprochenen, nämlich im weiteren oder engeren Kultgebiet der großen westsemitischen Muttergöttin.

Hier haftet wurzelfest im Kult und Mythos der ganze Symbolbestand der kosmischen Webe, hier, unter den kleinasiatischen Ioniern, deren Städtegründungen fast alle im Schutz dieser „Artemis“ standen, müßten wohl auch die Ursprungsbedingungen des Pherekydeischen Mythus von der kosmischen Hochzeitswebe des Zas aufgesucht werden, selbst wenn nicht die für den Göttervater benützte Namensform *ZAΣ* allein schon deutlich genug auf kleinasiatische Einflüsse hinwiese.[1] Dabei muß freilich die Untersuchung des Überlieferten ganz von vorne gerade an einem Punkte wieder aufgenommen werden, wo die Arbeit seit langem als hoffnungslos aufgegeben worden ist. So lange man nämlich nicht mehr wußte, als daß der bei Clemens angeführte, dort überdies mit dem Weltbaum in eine mehr- oder minder rätselhafte Verbindung gebrachte Mantel[2] in einer kosmologischen Erzählung irgend eine Rolle zu spielen berufen war, so lange war es schwer, um nicht zu sagen unmöglich, das Himmelstuch in diesem Bild zu verkennen, auch wenn man alle bisher angeführten Parallelen übersehen hatte. So deuteten das Symbol auch in aller Einfalt die Mehrzahl der älteren Erklärer, wie Neander,[3] Lobeck,[4] Sturz,[5] Konrad,[6] Chiapelli[7] und zuletzt noch aus verwandten

[1] Seit Kretschmer bei Kern, De Orphei etc. theog. S. 63 sich über die Form geäußert hat, gilt sie allgemein (z. B. Gruppe, Hdb. 1100_1) als frei erfunden. Damals war sie wirklich nur bei spekulativen Theologen, außer bei Pherekydes vorzüglich bei Stoikern bezeugt. Auch Diels hat sich 1897 noch mit dem Hinweis auf Kretschmer begnügt. Damals aber war bereits die von Bent bei Tatlu-su in Kilikien in der Nähe der korykischen Grotte entdeckte Inschrift mit einer langen Liste von Namen, wahrscheinlich der Priester des korykischen Zeus, bekannt (vgl. Rud. Heberdey und A. Wilhelm, Reisen in Kilikien, Denkschr. d. Wiener Akad. d. Wiss. phil.-hist. Kl. XIV, 1896 p. 71—79), in der fortwährend der Name *Záς* wiederkehrt, doch offenbar — wie A. B. Cook, Klass. Review XVII, 1903, p. 418_2 unter Billigung Frazer's (GB[3] IV, 123) vorgeschlagen hat, — als theophore Benennung desjenigen Priesters, der im Kult den korykischen Zeus-*Záς* vorzustellen hatte. Die symptomatische Bedeutung dieser kilikischen Namensform bei Pherekydes wird dadurch nicht eingeschränkt, daß er aus zahlensymbolischen Gründen (vgl. unten Kap. V) auch noch andere Fassungen neben dieser verwendet.

[2] Siehe unten Kap. IV; Diels FVS[2] p. 508, Z. 1.

[3] Entwicklung der gnostischen Systeme, S. 67 unter Hinweis auf das oben (Text Nr. 52) zitierte Sisyphosfragment.

[4] Aglaoph. I, p. 380.

[5] Pherecydis fragmenta p. 51.

[6] De Pherecydis Syrii aetate et cosmologia, Koblenz 1857, S. 40.

[7] Sulla theogonia di Ferecide, Rendiconti dell' Academia dei Lincei 1889, p. 232.

gnostischen Vorstellungen heraus, mit eingehender und zum Teil treffender Begründung Albert Dieterich.[1]

Seither haben sich aber die Gräber Ägyptens aufgetan und aus ihren treubewahrten Schätzen ein Papyrusblatt heraufgesandt, das sonderbarerweise, so aufklärend es hätte wirken können, zunächst nur eine vollständige Desorientierung herbeigeführt hat.

Obwohl man schon nach den vorher bekannt gewordenen Bruchstücken auf eine rein mythologische Fassung dieser Kosmogonie gefaßt sein konnte, überraschte das neugefundene Fragment doch sachlich durch die Einschiebung der Peplopoiie in eine Hochzeitsszene, äußerlich durch den ganz eigenartigen Tonfall der Erzählung.

Unvertraut mit dem Wesen mystischer Gleichungen, wie man war, staunte man naiv darüber, daß „das, was man für eine kosmologische Allegorie gehalten hatte, sich nunmehr als wirklicher Mantel entpuppte"; als ob die glücklich gewonnene Einsicht in das mythische Wesen und die anschauliche Wirklichkeit jenes φᾶρος irgend ein Hindernis für die Anerkennung seiner mystisch-kosmologischen Bedeutsamkeit hätte bilden dürfen!

Zielinsky hat es unlängst einmal[2] treffend ausgesprochen: „Theoretisch geben alle zu, daß das mythologische Denken dem metaphysischen vorangegangen ist; praktisch scheut man sich, die Konsequenzen zu ziehen und die griechische Philosophie aus der griechischen Religion zu entwickeln." Nirgends aber tritt der hier gerügte Mangel der Methode deutlicher hervor, als in den verschiedenen, durch die Auffindung dieses Papyrusblattes veranlaßten Abhandlungen. Wie rasch und wie gründlich man sich damals vom rechten Wege abbringen ließ, zeigt am besten das Beispiel des ersten Herausgebers Grenfell,[3] der dem neuen Wortlaut gegenübergestellt, zwei Gewebe unterscheiden wollte, ein kosmisches, auf der Eiche aufgehängtes und ein zweites — sage und schreibe als Hochzeitsbettdecke („marriage coverlet") verwendet! Nicht viel weniger ratlos erscheint das Vorgehen des Altmeisters Henry Weil,[4]

[1] Abraxas S. 99. Die übrige ganz veraltete Litteratur, zu der nur Gruppe, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte, München 1906, S. 171 (vor Jahren gearbeitet) und der betreffende Abschnitt bei Lukas, Grundbegriffe, hinzugewachsen sind, bei Zeller, Gesch. d. griech. Philosophie, 5. Aufl. I, 1, S. 79, Note 6. Die dort angeführte griechische Arbeit von Spelitopulos ist mir unzugänglich geblieben. Die neueren allein noch in Betracht zu ziehenden Erläuterungen s. unten n. 4, S. 196[4. 5], 197[1].

[2] Archiv f. Relig.Wiss. 1906, S. 37.

[3] Grenfell and Hunt, Greek Papyri, Series II, new class. fragm. and other greek and roman. papyri, Oxford 1897, p. 22.

[4] Revue des études grecques X, 1897, 52.

der unter dem ersten Eindrucke des Fundes verblüfft ausrief: „le morceau (sc. cité par Clément) ne se trouvait donc pas dans la cosmogonie de Pherecyde, mais dans son recit du mariage de Zeus et Hera!“, obwohl doch einerseits von einem solchen „recit“ des Pherekydes nirgends das geringste überliefert ist, andrerseits nach der beherrschenden Stellung, die die Hochzeit des allumfassenden Okeanos mit Tethys der „Nährenden“ in der ältesten orphischen Theogonie[1] eingenommen zu haben scheint, die Einfügung eines *ἱερὸς γάμος* in einen Weltentstehungsmythos, der überdies schon der Überlieferung nach hauptsächlich von der Geschlechterfolge der Götter handelte,[2] keineswegs unerhört genannt werden konnte.

Am meisten beeinträchtigt wurde jedoch ein tieferes Eindringen in den mystischen Gehalt der Pherekydeischen Symbolik durch den Eindruck jener schlichten, fast heiteren Einfalt, die sämtliche Kritiker, jeder für sich, von dem archaischen Stil eines Werkes empfingen, das nach einer, nun durchaus glaubwürdig erscheinenden Überlieferung den glanzvollen Reigen philosophischer Prosaschriftsteller zu eröffnen bestimmt war.[3] Gomperz[4] hebt die jonische Anmut der Erzählung hervor, Weil vergleicht den Pherekydes treffend mit den alten Logographen, jenen schlichten vorherodoteischen Geschichtenerzählern, und zeichnet mit feinen Strichen „l'inexperience d'une prose naissante, qui ne manque cependant pas d'une certaine grâce naive, d'une saveur d'archaïsme qui ne deplait pas“; Wilamowitz[5] endlich spricht von „den naiven Reizen jonischen Plauderns“.

---

[1] Plato Kratyl. 19 S. 4026 zitiert als geflügeltes Wort: „*Ὠκεανὸς πρῶτος καλλίροος ἦρξε γάμοιο, ὅς ῥα κασιγνήτην ὁμομήτορα Τηθὺν ὄπυιεν*“. Dazu Ξ 246 „(*Ὠκεανὸς*) *ὅσπερ γένεσις πάντεσσιν τέτυκται*“. Die Verwechslung der „Nährmutter“ (Erde) „Tethys“ (Etym. Magn. s. v., Schol. Ξ 201 AD, Suidas, Hesych. s. v.) mit der Nereide Thetis und die unzulängliche Einsicht in die Grundbedeutung der Vorstellung vom (Himmels-)ozean (s. unten S. 204[4]) haben bisher die richtige Erklärung gerade dieses *γάμος* ziemlich erschwert. Uranos und Gaia, als Eltern von Okeanos und Tethys, wie Gruppe will, — Plato Tim. 13, S. 40 D ff. und Jo. Lydus mens. 2, 7 S. 18B gehören eben, wie schon Kern, De Orphei etc. theog. 43 sah, nicht hierher — sind schon deshalb unmöglich, weil hier jene beiden selbst schon Himmel und Erde vertreten. Der matriarchale Ausdruck *ὁμομήτορα* setzt wahrscheinlich bloß die Nacht als ein noch älteres Urwesen voraus, von der ja auch Eudemos und Arist. Metaph. XII, 6 sprechen, und die schon Homer Ξ 261 bekannt gewesen zu sein scheint.

[2] Diels FVS[2], p. 505, Z. 1.

[3] Diels FVS[2], p. 505, Z. 7, 9.

[4] Anzeiger der Wiener Akademie der Wissensch. 1897, S. 145 f.

[5] Griech. Litteratur des Altertums (Kultur der Gegenwart I, 8), Berlin und Leipzig 1905, S. 34.

Bedenklich wird diese ästhetisch subjektive Auffassung des Pherekydeischen Stils erst dort, wo Hermann Diels,[1] der beste lebende Kenner der vorsokratischen Philosophie, — dem zu widersprechen man sich um so schwerer entschließt, je dankbarer man selbst bei allen derartigen Untersuchungen den Segen seines unvergleichlichen Quellenwerkes erfahren hat, — vom „entzückenden Märchenton einer altjonischen Novelle“ vom „echt jonischen Liebreiz behaglichsten Märchenstils“ zu sprechen anfängt.[2]

Denn dieses zweideutige, wenn auch noch so wohlgemeinte Lob verdient wohl erst die deutsche Nacherzählung, die Diels dem Leser vorführt, um das zweite clementinische Fragment von der Flügeleiche,[3] die das Wundergewebe zu tragen hat, schlecht und recht in den Zusammenhang einzufügen und die ich hier gleich eingangs neben den Urtext stellen möchte.

col. 1. „Da bauen sie ihm (dem Zeus) die Paläste, viele und große. Und als sie das alles fertig hatten und die Sachen und die Diener und die Dienerinnen und alles was man sonst braucht — als das alles fertig war, richten sie die Hochzeit her. Und als der dritte Tag der Hochzeit[5] kam, da machte Zas ein Gewand, ein großes und schönes und stickte darein die Erde und den Okeanos und den Palast des Okeanos.

〈Zugleich richtet er einen geflügelten Eichbaum her und spreitet darob das Gewand. Dann tritt er herfür zur Chthonie und reicht ihr den Baum mit dem Gewande, indem er also redete: da es sich heute ziemt, dich o Chthonie mit Geschenken zu ehren, denn es trifft sich〉

col. 1. *„αὐ〉τῶι ποιοῦσιν τὰ οἰκία πολλὰ τε καὶ μεγάλα. ἐπεὶ δὲ ταῦτα ἐξετέλεσαν πάντα καὶ χρήματα καὶ θεράποντας καὶ θεραπαίνας καὶ τἆλλα ὅσα δεῖ πάντα; ἐπεὶ δὴ πάντα ἕτοῖμα γίγνεται, τὸν γάμον ποιεῦσιν· κἀπειδὴ τρίτη ἡμέρη γίγνεται τῶι γάμωι, τότε Ζὰς ποιεῖ φᾶρος μέγα τε καὶ καλὸν, καὶ εν αὐτῶι ποικίλλει γῆν καὶ ὠγηνὸν καὶ τὰ ὠγηνοῦ 〈δώματα*[4] . . . .

[1] Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissensch. 1897, S. 145 ff.

[2] Die letzten Konsequenzen dieser Auffassung bei Wilamowitz a. a. O., wo die Pherekydeische Kosmogonie als „Mythologie im antiken Sinn“ bezeichnet wird, als eine „Märchenerzählung“, eine Göttergeschichte, die in eben dem Sinn kosmogonische Spekulation enthielt, wie die Hesiodeische Theogonie, aber eben darum „nicht mehr als diese in die Geschichte der Philosophie gehört“.

[3] FVS[2] p. 508 Z. 1 *„τί ἐστιν ἡ ὑπόπτερος δρῦς καί τὸ ἐπ' αὐτῇ πεποικιλμένον φᾶρος“;*

[4] *δώματα* fehlt im Papyrus; ergänzt nach dem Zitat bei Clemens.

[5] Siehe unten Kap. IV zur Berichtigung gerade dieser Stelle der Übersetzung.

col. 2. daß ⟨wir⟩ deine Hochzeit ⟨feiern⟩, so ehre ich dich mit diesem. Du aber sei mir gegrüßt ⟨und bleibe mir dankbar⟩; dies war, wie man sagt das Enthüllungsfest, das zum erstenmal abgehalten wurde. Von da an entstund die Sitte den Göttern und Menschen. Sie aber nahm das Gewand entgegen und antwortete ihm: . .“

col. 2. *συμβαίνει*[1]⟩ *γάρ σέο τοὺς γάμους εἶναι τούτωι σε τιμῶ. σύ δὲ μοι χαῖρε τε καὶ . . . ρ . . . ἴσθι.*[2] *ταῦτά φασιν ἀνακαλυπτήρια πρῶτον γενέσθαι· ἐκ τούτου δὲ ὁ νόμος ἐγένετο καὶ θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισιν, ἡ δὲ μι⟨ν ἀμείβε⟩ται δεξα⟨μένη εὖ τὸ φᾶρ⟩ος . . .“

Man sieht, wie erst Diels ganz aus freier Hand in die Lücke einen Vorgang eingesetzt hat, der allerdings — um seine eigenen Worte zu gebrauchen — in der heiteren Verbindung von Menschlichem und Übermenschlichem an die von Heydemann[3] besprochenen heroisierten Genreszenen attischer Vasenmaler gemahnt.

Freilich, wenn man den Göttervater mit der geflügelten Eiche und dem darüber gehängten Gewirk im Arme, der Neuvermählten etwa so entgegentreten läßt, wie der deutsche Weihnachtsmann mit dem geschmückten Bäumchen oder Andersens Ole Augenschließer mit dem buntbemalten Regenschirm der Träume zu den schlafenden Kindern kommt, dann muß allerdings der Peplos mit seiner auch so noch unverkennbaren kosmischen Bedeutung auf die Stufe des bunten Flickenmantels herabgleiten, den die Märchenalte in die Luft wirbelt und aus dessen zerstobenen roten, grünen, gelben und blauen Lappen im Herabfallen Städte, Wälder, Fluren und Seen entstehen!

Es ist ganz klar was Diels verführt hat, in diesen Ton zu fallen. Mehr noch als durch die später eingehend zu besprechenden und ebenfalls aus ganz anderen als stilistischen Gründen zu erklärenden direkten Reden der Götter muß seine Stimmung durch das gemütlich anheimelnde Bild vom stickenden Zeus beeinflußt worden sein. Aber gerade dieser

---

[1] Statt dessen FVS[1] u. [2] nach Weils Vorschlag *βουλόμενος*. Zu diesen Ergänzungen s. noch unten Kap. IV Gomperz' abweichende Lesung.

[2] FVS[2] 508, 12; nach Blass' Lesung (vgl. FVS[2] II B. VII Nachtr. z. 508, 12) „*σύνισθι*“. Vorher glaubte man einstimmig in *ρ* in der Lücke zu lesen, weshalb *ἄρτια ἴσθι* oder *χάριν ἴσθι* vorgeschlagen wurde, was sich allerdings nicht leicht in die schmale Lücke fügt. Nach der Abbildung bei Grenfell-Hunt kann ich jedoch Blass nicht beipflichten. Mit dem Raum für allfällige Ergänzung braucht nicht allzu genau gerechnet werden, denn die Buchstaben mögen am Zeilenschluß kleiner und enger gestellt gewesen sein. Selbst ein ganzes Wort kann schon in dem unverletzten Papyrus beim Zeilenwechsel übersprungen worden sein.

[3] Commentat. Mommsen 550 ff.

wirklich auffallende Zug, der schon die späteren Griechen[1] nicht weniger belustigt zu haben scheint, wie den heutigen Leser, erklärt sich keineswegs aus der kindlich-heiteren und gemütlichen Geistesverfassung des Pherekydes oder seiner Leser, sondern aus besonderen sachlichen Verhältnissen, die zuerst Marie Gothein richtig erkannt hat, wenn sie unter Berufung auf eine bekannte Herodotstelle,[2] die durchaus ungriechische Färbung dieses Zuges hervorhebt. Man erinnert sich vielleicht an das mißbilligende Staunen des griechischen Reisenden über die verkehrte Welt in Ägypten, wo die Männer webend im Hause sitzen, während die Frauen sich auf dem Markt herumtreiben. Später — Plato z. B. kennt *ὑφανταί* — muß es auch in Griechenland berufsmäßige Weber und andere Handwerker,[3] ja geradezu fabriksmäßige Betriebe dieses Gewerbszweiges gegeben haben;[4] allein sehr lange scheint doch alle Textilkunst auf der zuerst von Alois Riegl[5] in ihrer geschichtlichen Bedeutung erkannten Entwicklungsstufe des Hausfleißes[6] stehen geblieben zu sein. Weben, Wirken, Sticken, Zwirnen und Wollspinnen galt als weibliche Handarbeit,[7] unwürdig des Mannes, wie der Mythus vom Herakles[8] bei der

[1] Im platonischen Sophisten p. 242cD spottet der Fremde aus Elea ganz unverhohlen über das „Kindermärchen" des Pherekydes: *„μῦθον διηγεῖσθαι φαίνεται παισίν ὡς οὖσιν ἡμῖν"*.

[2] II, 35 *„ἄνδρες κατ' οἴκους ἐόντες ὑφαίνουσιν"* etc., dazu vgl. Sophokles, Oedip. colon. 337 ff. *„. . . ἐν Αἰγύπτῳ . . . ἄρσενες κατὰ στέγας θακοῦσιν ἱστουργοῦντες"*. Männliche Weber in Ägypten erwähnt auch Jesaias 19, 9: (Weissagungen über Ägypten) „zu Schanden werden, die in feinem Flachs arbeiten und kostbare Zeuge weben". Abbildungen männlicher Weber bei Wilkinson, Manners and customs III, 134 ff.; Mariette, Cat., Abb. 1715, 1187. Ronchaud, Histoire de la tapisserie, Paris 1884, p. 56. Das schon damals berüchtigte Elend dieser Weber („plus malheureux qu'une femme") schildert der Papyrus Sallier pl. IV l. 6, pl. 5 l. 5 (12. Dynastie), übersetzt bei Maspero, Histoire ancienne des peuples de l'orient, Paris 1895, vol. 1, p. 313.

[3] cf. *„ποικίλτης ἀνήρ"*, zuerst bei Aeschin. I, 97.

[4] Vgl. Iwan Müller, Handb. IV, 1; Privat-Altertümer S. 244.

[5] Altorientalische Teppiche, Leipzig 1891, S. 25—36.

[6] Von Hausindustrie, wie sie auch in Ägypten neben den dureh Sklaven betriebenen eigentlichen Fabriken bestand, — ebenso in Venedig, Lyon und anderen Zentren mittelalterlicher Webekunst — wohl zu unterscheiden. Hausindustrieller Betrieb könnte auch schon den Familienvater in seine Kreise ziehen. Wer in Griechenland gereist ist, kennt gewiß die wundervollen Stickereien, die dort der Hausfleiß fleißiger Frauenhände noch heute in vielen Landschaften hervorbringt. Vgl. übrigens über diese Miß·Peasel's Aufsatz „Aegean Embroideries" im Burlington Magazine 1906.

[7] Odyssee VII, 96 ff. *„πέπλοι . . . ἔργα γυναικῶν."*

[8] Die gewöhnliche Erklärung dieses Mythus aus einem Ritual, bei dem die Geschlechter ihre Tracht wechseln (Gruppe, Griech. Mythologie und Religionsgeschichte S. 902) scheint mir den spinnenden Herakles noch immer nicht genügend zu erklären.

Omphale vielleicht am deutlichsten erkennen läßt. Selbst Gewänder der Götterbilder, wie die Peplen der Parthenos in Athen, der Hera von Elis oder des amykläischen Apollon wurden von Jungfrauen oder Matronen gewebt, während wieder Herodot[1] von einer jährlichen Festfeier der Ägypter zu berichten weiß, bei der die Priester der Gottheit einen Mantel weben. Der Grund ist offenbar der, daß im Orient,[2] der wirtschaftsgeschichtlich gegen Griechenland weit im Vorsprung war und blieb, die Teppichweberei seit unvordenklichen Zeiten zu einem lohnenden, durch ausgedehnten Binnen- und Ausfuhrhandel noch ertragsfähiger gewordenen Gewerbe ausgebildet war und daher vorzüglich von Männern betrieben wurde. Diese Zustände aber müssen der Natur der Verhältnisse nach zuerst auf die kleinasiatischen und Inselgriechen übergegriffen haben. So blühte durch Generationen in Lykien (Patara) und Cypern (Salamis)

Viel eher möchte ich den Mythus für ein *αἴτιον* zu der hie und da auch in Griechenland eingedrungenen orientalischen Gestalt eines spinnenden Sonnengottes (s. oben S. 166₃ und unten über Sandan-Argamān und *Κλώστῃρ* den Vater der Arachne; vgl. Usener, Sintflutsagen, S. 156 über den thessalischen *Ζεὺς Ἠλακάταιος* und den tarentinischen Melikertes Phalantos mit dem Spinnrocken) erklären. „Omphale“ (fem. zu *ὄμφαλος* „Nabelstein“) ist natürlich die kleinasiatische Baithyllgöttin des heiligen Steines Kybele. (Vgl. dazu den oben S. 88₁ zitierten „Philologus“aufsatz.) — Sehr bemerkenswert, wenn auch schwer zu erklären ist der schwedische Volksglaube (Hermann, Nordische Mythologie 433), daß Thor, sonst als der gewaltige Riesentöter bekannt, in der Nacht von Donnerstag auf Freitag gemeinsam mit Frigga spinnt, weshalb in dieser Zeit alle menschlichen Spindeln zu ruhen haben. Das gleiche Verbot wird auch bei den Masuren (Toeppen, Aberglauben in Masuren S. 102) und in Littauen (Schleicher, Litt. Märchen etc. S. 97) beobachtet. Die Beziehung auf den Wochentag würde zu Zeus *Ἡλαχαταῖος* oder seinem orientalischen Vorbild hinüberleiten.

[1] II, 122 „*φᾶρος δὲ αὐθημερὸν ἐξυφήναντες οἱ ἱερεῖς κτλ.*“ Zu dem Ausdruck *αὐθήμερον* vgl. Recueuil de travaux relatifs à la philologie egyptienne, Paris 1874, IV, 22, 25 über das Gewebe, das in den osirianischen Mysterien in den 24 Stunden zwischen der 8. Stunde des 20. und des 21. Choiak gewebt werden mußte.

[2] Vgl. die aus dem Orient entlehnten semitischen Textilwarenbezeichnungen *χίτων, ὀθόνη* u. dergl. m. der Griechen. Dazu Plinius N. H. 8, 74 cf. 48 „colores diversos picturae intexere Babylon maxime celebravit et nomen imposuit“; cf. „Lucrez, Nat. Rer. IV, Nat. Rer. IV, 1203; Petron. satyr. LV; Plutarch, Cato IV; vgl. ferner den Ausdruck „acus babylonia“ für die Stickernadel bei Martial epigr. VIII, 28. Joseph. bell. jud. 7₅ wird die Gobelinwirkerei als *Βαβυλωνίων τέχνη* bezeichnet. Die sogenannten „tyrischen“ und „sidonischen“ Gewebe mögen, wie die heutigen „Smyrnateppiche“ größtenteils im Binnenland erzeugt worden sein. Ein babylonisches Prunkgewebe (ein Mantel aus Šinear) wird schon Josua 7, 21 unter den besonderen Kostbarkeiten der Leute von Jericho erwähnt. Ägyptische Linnengewebe von märchenhafter Feinheit lobt Herodot III, 82; III, 47. Im italienischen „Ricamatore“ lebt bekanntlich durch Vermittlung des Arabischen der unteritalischen Sarazenen heute noch der semitische „Rokēm“ = Buntweber fort.

die berühmte Teppichweberwerkstatt der Akesiden,[1] deren selbstbewußt signierte Erzeugnisse in den griechischen Tempelschätzen, aber auch in den Kleiderkammern hellenischer Dynasten bewundert wurden; kostbare Goldstickereien waren noch im Mittelalter[2] als „opus phrygium“,[3] gewisse Prunkgewebe als „etoffes de Tarse“[4] berühmt; Mysien rühmte sich unter den Attaliden seiner unübertroffenen Teppichwebereien,[5] die Weber von Milet[6] und Samos[7] erfreuten sich eines Weltrufs. Endlich versuchte sogar die kleine Insel Amorgos, bekannt als Heimat des Simonides, das Purpurmonopol der Phönizier durch Gewebe, die mit einem einheimischen Kraut rotgefärbt wurden,[8] zu durchbrechen. Unter diesen Umständen mußte wohl einem Inselgriechen wie Pherekydes das Motiv des stickenden Zeus, wenn er es auch selbst kaum eingeführt haben würde — im griechischen Mythus weben ausschließlich Frauen[9] — doch keineswegs mehr in einem heiter-märchenhaften Licht erscheinen.

Daher scheint mir der ganze Zug, weit entfernt davon, den bei aller äußeren Anmut tiefernsten Gehalt der Pherekydeischen Kosmologie in Frage zu stellen, nur einen neuen, bedeutsamen Hinweis in jener Richtung zu bieten, in der zuerst und allein von allen klassischen Philologen Theodor Gomperz das Verständnis des vorliegenden Bruchstückes

---

[1] Overbeck, Antike Schriftquellen zur griechischen Kunstgeschichte Nr. 385 ff. Ein Geschenk der Laodike von Kypros war auch der Peplos der Athene von Tegea (Paus. VIII, 5, 3).

[2] Im antiken Rom war „Phrygio“ geradezu die Bezeichnung eines gewerbsmäßigen Stickers. cf. Servius ad Virg. Aen. III, 484 und Plautus, Aulularia v. 407.

[3] Sogenannte Orfrais-Technik s. Dreger a. a. O. S. 50; dazu die gestickte „Phrygia chlamys“ bei Servius Virg. Aen. III, 484.

[4] Vgl. Francisque-Michel, Recherches sur le commerce des etoffes de soie etc., Paris 1854, vol. II, 164 ff. Der Name bezieht sich ohne Zweifel auf Tarsus in Kilikien und hat mit dem biblischen Tarschisch und den Tataren gar nichts zu tun.

[5] Properz II, 13, 22, Cicero in Verrem V, 27.

[6] Wollene milesische Kleider als besonderer Luxus erwähnt Diodor XII, 21.

[7] Samische und milesische Weber bei Theocrit XV, 125.

[8] Aristoph. Lysistr. 150, Pollux Onom. VII, 16. Boeckh, Staatshaushalt d. Athener I, 18.

[9] Der Pseudomythus, der den männlichen Hirtengott Pan zum Erfinder der Gewebe macht (Schol. zu Ψ 762 B V; Eustath. zur selben Stelle 1328, 48 und zu β 84, 1435, 57; Servius zu Virg. Georg. I, 166) ist spät aus der ganz unmöglichen Etymologie herausgesponnen, die Pan (von *πάω lat. pasco) den „Hirten“, mit *πάνιον, πάνα, πάνος*, den dorischen Formen von *πήνιον, πήνη, πήνος* zusammenbringen wollte. Möglich, daß dabei neben der mythischen Genealogie, die die webende Penelope zur Mutter des Pan machte (oben S. 137[5]) auch hermetische Einflüsse mitgewirkt haben. Denn den Ägyptern galt der Hermes-Theut als Erfinder der Textilgewerbe (cf. Tertullian, De pallio 3 und Plin. N. H. VII. 196) und das kann — in Kyrene etwa — auf Pan, den Vater des kyllenischen Hermes abgefärbt haben. Rein griechisch ist die Vorstellung jedenfalls nicht.

zu fördern gesucht hat. Anschließend an die von HOMMEL[1] vor-

[1] Der babylonische Ursprung der ägyptischen Kultur S. 9 von sumerisch „Uginna“ = Kreis, Gesamtheit. Schon SCHOEMANN, Kommentar zur Hesiodeischen Theog. S. 97 hat an das phönizische „ogen“ „Kreis“ vgl. hebr. עוג „im Kreise gehen“ erinnert. UKERT, Geogr. d. Griechen und Römer I, 2 S. 13 (vgl. daselbst die ältere Litteratur zu der Frage) verwies auf die Derivate der Wurzel חוג „umfassen“. Ebenso MÜLLENHOFF, Deutsche Altertumskunde I, 61. Sumerisch A = „Wasser“, gan = umfassen, vergleicht JENSEN, Kosmol. der Bab. 251. Die Worte *ὠγή = φάλαγγος τὸ ἔσχατον* und *ὦγανον, κνημὶς ἁμάξης*, beide bei Hesych überliefert, von denen HARTUNG, Religion und Mythologie der Griechen II, 53, 50 *ὠκεανὸς* bezw. *ὠγηνος* ableitet, entbehren selbst jedes Anhaltes im Griechischen, da die herkömmliche Ableitung von *ἄγνυμι* einfach indiskutabel ist. Wenn aber „ogen“ eine altorientalische Himmelsbezeichnung (s. unten S. 204 f.) war, dann ist die Bedeutung „Radfelge“ ebensogut erklärlich wie die parallele Verwendung zur Bezeichnung des weltumfassenden Randmeeres. In der Vision Ezechiels, dem Grundtext aller kosmologischen Mystik bei den Juden, werden (I, 18 ff.) die vier „ineinanderlaufenden“ (d. h. konzentrischen) „Räder“ (ophanim) geschildert, deren Felgen mit unzähligen Augen (= Sternen) besetzt sind. Ibid. X, 13 heißt es nun: „Den Rädern (ophanim) ward vor meinen Ohren der Namen « Galgal » gegeben“. Luther hat diese vox mystica, wörtlich = Rad von $\sqrt{\text{golal}}$ = rollen (cf. Jes. 5_{28}; Jeremias 47_3; Encycl. Bibl. c. 5300 s. v. „wheel 2“) mit Recht unübersetzt gelassen. GESENIUS, DELITZSCH, KAUTSCH u. a. bieten „Wirbelwind“ wegen Psalm 77_{19} „Dein Donner erschallt im « galgal », Blitze erleuchten den Erdkreis“, wo doch der Parallelismus membrorum, wie R. David Kimchi und die Autoren der alten englischen Bibelübersetzung richtig gesehen haben, unbedingt die Bedeutung „Himmelskreis“ bezw. „Himmelsrad“ erfordert. Genau dasselbe Wort גלגל, in der LXX *γάλγαλ*, von den Masoreten willkürlich „Gilgal“ vokalisiert, ist technische Benennung a) bei den Rabbinen für den Tierkreis (גלגל המזלות = rota mansionum coelestium, cf. BISCHOFF, Astrales im Talmud S. 54; vgl. Dante, Div. Com. Purg. XXX 109 die Bezeichnung der Sphären als „rote magne“) jener aus 12 im Kreise angeordneten Steinblöcken (cf. Exod. 24_4; Josua 4_{20}; cf. Genes. rabba c. 68) bestehenden kananäischen Cromlechs (Abb. PEF QST 1882, p. 72), Heiligtümer, in denen WINCKLER GJ II, 102 richtig Darstellungen des Himmels mit den 12 Tierkreiszeichen erkannt hat. Die 12 Steine des von Josua errichteten „Galgal“ werden in den Jordan hineingelegt, d. h. die 12 Steine sind im Grenzfluß des heiligen Landes, d. h. aber nach orientalischer Entsprechungslehre im Grenzfluß der Welt gelegen. „Galgal“ scheint also genau die für uginna = A-GAN = ogen vorauszusetzende Doppelbedeutung 1. „Himmelsrad bezw. -Kreis, 2. himmlischer Randstrom gehabt zu haben. Bedenkt man ferner, daß den Manichäern (oben S. 54_0; FLÜGEL, Mani S. 8 cf. 86; USENER, Sintflut c. 133_2; Epiphan. haeres. 66_9, t. III p. 27_{23} f.; DIND. 66_{26}, p. 47_{31} f.; cf. Augustinus epist. 119 (55 BENED.), 4, p. 585 f., REINHARDT; ad Quodvultdeum c. 46, p. 207 OEHLER) die Tierkreiszeichen als Eimer eines riesigen, von der Erde bis zum Himmel reichenden Schöpfrades galten — eine Vorstellung, die nur in einem Tiefland mit dem Bewässerungssystem Babyloniens aufkommen konnte —, so wird man einerseits den inneren Zusammenhang zwischen „Himmelswasser“ und „Himmelsrad“ (= galgal bezw. *ogen) verstehen, andrerseits nicht mehr im unklaren sein, woher Anaximander die Vorstellung seiner an den Felgen ungeheurer Wagenräder (*τρόχοι* bezw. *ἁρματεῖοι κύκλοι*, DIELS, FVS² p. 14_8) bewegten Himmelskörper entlehnt hat. (Vgl. das „Sonnenrad“ גלגל חמה Lev. rabba XXXI, 9, Mon. talm. I, 210 f. N. 728. Auch Ṛgveda I, 174_5 wird das „Sonnenrad“ erwähnt.)

geschlagene orientalische Ableitung des griechischen Wortes *ὠκεανος*[1] hat nämlich GOMPERZ[2] sehr ansprechend die völlig vereinzelte[3] und keinesfalls als Ionismus zu erklärende Form *Ὠγηνὸς* als absichtliche Beibehaltung eines fremdsprachlichen Kunstausdruckes erklärt und auch Jensens schüchtern vorgebrachten Vergleich[4] des weiter unten zu besprechenden Pherekydeischen Götterkampfes gegen die Scharen des Ophioneus mit der babylonischen Götterschlacht gegen das Urweltsungeheuer Tihamat durch seine gewichtige Autorität gestützt.

Alle diese alten und neuen Einzelbeobachtungen gewinnen nunmehr die größte Bedeutung, nachdem das Ergebnis der eben versuchten Zusammenstellung aller auf den Himmelsmantel bezüglichen Denkmäler und Überlieferungen den morgenländischen, genauer gesagt babylonischen Ursprung eines Symbols mehr als wahrscheinlich gemacht hat, das — wenigstens nach einer naheliegenden und allzu leichtherzig aufgegebenen Deutung — auch bei Pherekydes den Mittelpunkt eines kosmologischen Mythus gebildet hat.

Tatsächlich könnte jener „Eng- und Eigensinn, der das Volk der Griechen gleichsam auf einen Isolierschemel bannen und der Einwirkung anderer und älterer Kulturvölker entrücken will“[5] nirgends wirksamer seines Unrechtes überführt werden, als gerade bei diesem Bruchstück, um dessen Erklärung sich die hervorragendsten Kenner der klassischen Überlieferung vergebens bemüht haben. Daß DIELS selbst[6] freimütig

---

[1] PICTET, Origines Indo-Européennes, Paris 1859 I p. 116; J. v. FIRLINGER, Kuhns Zeitschr. N. F VII. B., S. 474 ff., (1884) und BRUGMANN stellen dagegen zu *ὠκεανος* skr. âcayana (âčayanas) „umfassend“, nach BRUGMANN besser „anliegend“. Gegen jede Erklärung des Wortes aus indogermanischem Sprachschatz wird es stets ein schwerwiegender Einwand bleiben, daß die Alten selbst (Krates bei Stephanus Byz. s. v.; vgl. H. SCHRADER, Hermes 1908, S. 66) *ὠκεανός* als eine *βαρβάρων φωνή* bezeichnet haben.

[2] Griechische Denker[2] S. 70, 427 f.

[3] Vgl. nur unten Kap. IV über die *Ὠγενίδαι*.

[4] Kosmologie der Babylonier S. 304, woselbst sich auch zuerst der scharfsinnige Vergleich des „lubašu“ im Schöpfungsepos mit dem *φᾶρος* des Pherekydes und eine sehr richtige Bemerkung über den orientalisierenden Gesamteindruck dieser Kosmogonie findet — allerdings von dem offensichtlich durch das strenge „Chaldaeos ne consulito!“ altphilologischer Kollegen kopfscheu gemachten Autor zaghaft wieder zurückgezogen.

[5] GOMPERZ a. a. O. I, 77.

[6] Sitzungsberichte der Berliner Akad. 1897, S. 155. „Ob und in welchen Zusammenhang das Bild des *φᾶρος* mit der späteren Weltschöpfung gebracht war, wage ich nicht zu erraten.“ Die in der Anmerkung vermutungsweise angezogenen, wohl absichtlich gar nicht angeführten, ja nicht einmal dem Inhalt nach gekennzeichneten

zugesteht, über die Rolle, die der „Mantel“ des Zeus bei der Weltschöpfung spielte, nichts aussagen zu können, spricht weniger laut gegen das bisher angewendete Verfahren, als der voreilige Scharfsinn jener anderen, die sich durch ihr Unverständnis sogar zu Textänderungen hinreißen ließen, um eine scheinbare Tautologie in der Beschreibung der eingestickten Bilder zu beseitigen: wo es heißt *„ἐν αὐτῷ ποικίλλει γῆν καὶ ὠγηνὸν καὶ ὠγηνοῦ δώματα“* wollte Preller[1] *ὠγηνοῦ νάματα,* Weil *ὠγηνοῦ δάσματα* lesen — beide dachten an das nach homerischen Vorstellungen[2] aus dem Okeanos entspringende Flußnetz —, Wakefield, sachlich allerdings auf der richtigen Spur, hätte gar *τὰ τῶν θεῶν δώματα*[3] einsetzen wollen, alles nur um die anscheinend sinnlose Wiederholung „das Meer und die Wohnung des Okeanos“ zu vermeiden. Keiner erinnerte sich an das der altorientalischen Kosmologie[4] so geläufige Bild vom Weltenozean, der die Erde nicht nur ringsum, sondern auch von unten und oben umgab, eine Vorstellung, die die verschiedensten Erfahrungen, das Zusammenfließen von Meer und Himmel am Horizont,[5] das Spiegelbild des Him-

---

antiken Stellen (Dionys., de imitatione p. 94, 17 ff. Usener; Soran, Gynaec. 204, 18 Rose) über die Beeinflussung der Nachkommenschaft durch Bilder, die der Frau während der *μῖξις* vor Augen gestellt werden, erklären den Vorgang wohl gar nicht.

[1] Rheinisches Museum IV, 370.

[2] *Φ* 195 ff.

[3] Ähnlich W. Schultz, Pythagoras und Heraklit, Studien zur antiken Kultur, Leipzig und Wien 1905, S. 114, zu S. 54 „die Erde, den Weltenstrom und die um den Weltenstrom verteilten Wohnorte der Gottheiten“. Doch hat der Verfasser, wie ich einer freundlichen Mitteilung mit Vergnügen entnehme, seither unabhängig von meinen Untersuchungen ebenfalls die oben im Text vorgebrachte richtige Erklärung der Worte gefunden.

[4] Über den babylonischen Himmelsozean ZU-AB = Apsu vgl. Jensen, Kosmologie der Babylonier, S. 250 ff. Dazu Brandt, Mandäische Religion 69 ff., 185 ff. und das unten Kap. IV abgebildete Diagramm des Mar Aba von Nisibis. Über die Benennung des himmlischen Meeres als „Indus“ in den Veden vgl. Bergaigne, La religion vedique I, 156. Über den himmlischen Nil der Ägypter s. Maspero, Bibliothèque Égyptologique II, 206. Daß auch der griechische Okeanos ursprünglich ein Himmelsgewässer ist, scheint zuerst Bergk, Opusc. II, 691 ff., 696 erkannt zu haben. Von Rhode, Psyche[3] II, 123[0] wird diese Anschauung sonderbarerweise als spätes ägyptisches Lehngut bezeichnet. Dagegen haben neuerdings Berger, Myth. Kosmographie der Griechen S. 2 f. und Radermacher, Deutsche Litt.Zeit., 26. Bd., 1905, Sp. 2513 gestützt auf Stellen, wie Etym. Magnum 821, 18; Stesichor. fr. 8; Aisch. fr. 69 wieder die Anschauung Bergks zu Ehren gebracht.

[5] Daher füllt sich bei Homer *Φ* 169 *πᾶσα θάλασσα* aus dem Okeanos. Vgl. den orphischen Hymnus LXXXIII, 4 Abel p. 100: *„ἐξ οὗπερ πάντες ποταμοὶ καὶ πᾶσα θάλασσα καὶ χθονιοὶ γαίης πηγάῤῥυται ἰκμάδες ἁγναί.“* Dazu den lateinischen Hymnus bei Behrens, Poetae lat. min. III, 165.

mels in den Gewässern,[1] das Emporsprudeln der Quellen[2] aus der Tiefe,[3] das unaufhörliche Herabströmen der Flüsse von den Höhen der Erde[4] und das Niederträufeln des Regens aus den Wolken in sich aufgenommen und zu einem anschaulichen Ganzen verschmolzen hatte.

Niemandem scheint es bisher eingefallen zu sein, daß die antiken Astrologen — und ein *ἀστρόλογος* soll ja Pherekydes von Syros gewesen sein[5] — in ihrer aus morgenländischer Überlieferung geschöpften Bilder-

---

[1] KUHN, Zeitschr. f. vergl. Sprachforschung I, 456 macht darauf aufmerksam, daß die vedische Poesie für den Wolkenhimmel und den Ozean dieselben Wörter „samudra", „sagara", „arṇas" u. a. gebraucht.

[2] Ilias 9 97, „*φρείατα μακρά*" tiefe „Brunnen", nicht ohne Absicht zu „*κρηναί*" und „*ποταμοί*" in Gegensatz gestellt.

[3] Vgl. die „fontes abyssi" im Eingang der biblischen Sintfluterzählung (abyssus = bab. apsū „Haus der Wasser" = unterer Ozean). Nach Herod. II, 28 ließen die Priester von Sais den Nil aus einer unergründlich tiefen Quelle hinter Syene entspringen. Über die „Quellhöhle" der Gewässer bei den Babyloniern s. JENSEN, Kosmol. S. 243—253.

[4] Alle Flüsse der Welt entspringen aus einem himmlischen Strom, der durch Schleußen (Genes. 7, 11 arboth haššamajim = catarractae coeli — gemeint sind die der Wasserregion angehörigen Tierkreiszeichen als „Tore des Himmels") auf die Erde herabströmt und dabei einen Wasserfall bildet, der z. B. in den Miniaturen der sog. „Octateuche" (Abb. nach dem vatikanischen Exemplar in der Publikation von THEODOR USPENSKY, L'Octateuque du Serail, Album zum 12. Bd. der Mitt. des kais. russ. arch. Instituts in Konstantinopel, Taf. IX, Nr. 14) unter dem Titel *τὸ ὑποκάτω τοῦ οὐρανοῦ* dargestellt ist. Dazu ist die „libysche" d. h. wohl phönizische Legende über die Apollonquelle von Kyrene, Herod. IV, 158 („*ἐνταῦθα ὁ οὐρανὸς τέτρηται*") zu vergleichen. Eurip. Hippol. 785 strömen die *ἀμβροσιαὶ κρηναὶ* unter dem Lager des Zeus hervor. cf. Plaut. Trin. 940 „est caput amnis, qui de coelo exoritur sub solio Jovis". Siehe PLUTARCH de Is. et Os. c. 38; quaest. conviv. VIII, 8, p. 729 C über den Nil als „*Ὀσίριδος ἀπορροή*".

[5] Andron von Ephesos bei Diog. Laert. I, 119, DIELS FVS[2] p. 504, Z. 14. Leider ist das Zeugnis durch den offenbar verworrenen Zusammenhang („*δύο γεγονέναι Φερεκύδας Συρίους, τὸν μὲν ἀστρόλογον, τὸν δὲ θεόλογον υἱὸν Βάβυος*" *κτλ.*) um einen großen Teil seiner Schlagkraft gebracht. Nicht besser sieht es mit der bei GOMPERZ, Griech. Denker[2] S. 70 erwähnten „Sternwarte des Pherekydes" aus, „die man noch in späteren Zeiten den Besuchern der Insel Syros zeigte". Denn „*σῴζεται δὲ καὶ ἡλιοτροπεῖον*" (emend. BYWATER, Hss. *ἡλιοτρόπιον*) „*ἐν Σύρῳ*" (emend. MENAGE, Hss. *Σῦραι*) „*τῇ νήσῳ*" kann sich unmöglich auf eine Sternwarte beziehen, und GOMPERZ muß unbewußt durch die Vorstellung von den drehbaren Kuppeln moderner Observatorien irregeleitet worden sein. Selbst wenn man *ἡλιοσκοπεῖον* emendieren wollte, käme noch immer keine Sternwarte heraus. Nun heißt aber *ἡλιοτρόπιον* nach Athen. V, 207 ff., Plut. Dion. 29 etc. — vgl. Euseb. praep. ev. X, 14, 11 *γνώμονας πρὸς διάγνωσιν τροπῶν ἡλίου* — vielmehr soviel wie Gnomon oder Sonnenuhr. Die Meinung ist also, daß in Syros noch spät eine alte Sonnenuhr gezeigt wurde, die Pherekydes eingerichtet haben sollte — daher wird sie neben seinem schriftlichen Nachlaß angeführt —, ähnlich wie nach Plin. II, 186 in Sparta ein „horologium sciothericon" von Anaximenes oder Anaximander (Diog. Laert. II, 1) den Fremden gewiesen wurde. Die Angabe ist an sich ganz glaubwürdig, da auf die Behauptung, erst Anaximander habe den Gnomon

sprache mit dem Ausdruck „Häuser des Himmels“[1] ganz einfach die zwölf Tierkreiszeichen bezeichneten, von denen ursprünglich jeder der sieben Planeten eines,[2] später die fünf Wandelsterne je zwei, die *φῶτα* — Sonne und Mond[3] — je eines bewohnten; was um so erstaunlicher ist, als doch auch jenen, die sich nie mit antiker Astrologie abgegeben haben, mindestens das Kauderwelsch des Schiller'schen Seni vom „Durchspähen der Himmelshäuser“, vom „Saturnus in cadente domo“ und vom „gräulichen Zeichen im Haus des Lebens“ im Ohr hätte nachklingen müssen.

Schon die Alten[4] waren sich des „chaldäischen“ Ursprungs dieser Vorstellung durchaus bewußt. Daß es sich wirklich um eine babylonische

---

erfunden, nichts zu geben ist. Schon Herodot II, 109 wußte: „*πόλον καὶ γνώμονα παρὰ Βαβυλωνίων ἔμαθον οἱ Ἕλληνες*“ und tatsächlich erwähnt ja bereits die Bibel (II. Könige 20, 9—11, Jes. 38, 8) den „ma'aloth Achas“, einen von König Achas in Jerusalem erbauten „Sonnenzeiger“ (vgl. über diesen Martini, Von den Sonnenuhren der Alten, Leipzig 1777, S. 35 ff.; „ma'aloth“ = Stufen, die genaue griechische Übersetzung wäre „*στοιχεῖα*“). Schade nur, daß H. Martin, Mémoires sur les hypotheses astron. etc. Acad. des Inscriptions et belles lettres tom. XXX, 2, p. 29 ff., die höchst verdächtige Ähnlichkeit dieses „*ἡλιοτρόπιον ἐν Σύρῳ τῇ νήσῳ*“ mit der bekannten Homerstelle über die Insel *Συρίη* „*ὅθι τροπαὶ ἠελιοῖο*“ bemerkt hat! Ob man vielleicht infolge der späteren Versuche (Schol. Eust. zu Od.; Strabo X, 5, 8; 487 etc.) *Συρίη* mit *Σῦρος* zu identifizieren, auf die Idee gekommen war, irgend ein altes Sonnenbaithyll auf die mythischen *τροπαὶ ἠελιοῖο* zu beziehen? Oder äfft uns doch nur ein zufälliger Gleichklang? — Jedenfalls muß auch das gegen den *Φερεκύδες ἀστρόλογος* zur Vorsicht mahnen, daß gerade unter den Fragmenten des Leriers zahlreiche Catasterismen ausgewiesen sind. Dafür spricht nur der astralmystische Titel „Heptamychos“ in seiner Theogonie, worüber unten Kap. IV das Nähere.

[1] Babylonisch „bētu“ oder „parakku“ (= Zelte), griechisch *οἶκοι*, lateinisch „domus“ oder „domicilia“ (cf. Macrob. Comm. Somn. Scip. I, 12, 10: „in duodecim zodiaci signis, quorum certa certorum numinum domicilia creduntur“), arabisch „al-burūg“, vom griechischen *πύργοι* oder unmittelbar von dem durch *πύργοι* schlecht und recht wiedergegebenen „parakku“ abgeleitet. Vgl. Fritz Hommel, ZDMG XLV, 1891 S. 607 2. Über das ganze System der Planetenhäuser s. die lichtvollen Ausführungen bei Bouché-Leclerq, L'astrologie grecque, Paris 1899, p. 182 ff.; über die eigentlichen „Häuser des Himmels“ ibid. p. 276 ff.

[2] Demgemäß sind auch die im Sohâr (Mon. Jud. II, p. 195 ff.) mit glühenden Farben geschilderten sieben Paläste (Heḳaloth = Hallen) des Himmels nichts anderes als Planetenhäuser, was schon daraus hervorgeht, daß im ersten dieser „Paläste“ eine „Seite“ „lebonah“ (Mond), im dritten eine als „nogah“ (Venus) bezeichnet wird. Die zwölf strahlenden Götterpaläste im nordischen Grimnismǫl hat schon Finn Magnussen auf den Tierkreis bezogen.

[3] Auch auf das verwandte in der arabischen, indischen und chinesischen Astrologie erhaltene, nach P. Kuglers glänzender Beweisführung sicher in Babylon aufgekommene System der 24 „Häuser“ oder Stationen des Mondes wäre hier zu verweisen.

[4] cf. Firm. Mat. adv. Math. II, 3 „Babylonii haec signa in quibus exaltantur singuli (sc. planetae, er meint also die sog. *ὑψώματα*) „domus“ eorum esse voluerunt“.

Theorie und nicht um eine spätere Spekulation jener griechischen Schwindelchaldäer handelt, beweisen die vielen babylonischen Kudurrus, die sog. „Grenzsteine“,[1] die auf ihren reliefgeschmückten Calotten eine Menge von Symbolen des Sternhimmels und der Astralgötter zur Darstellung bringen und bei dieser Gelegenheit[2] in unübertrefflicher Anschaulichkeit die tempelförmigen, mit je zwei Türen zum Aus- und Eingehen versehenen „Häuser“[3] am Himmel vorführen, aus denen wie riesige Schneckenleiber die Ungeheuer des Tierkreises hervorkriechen. Wenn also Pherekydes von der „*γῆ*“, vom „*ὠγηνὸς*“ und den „*ὠγηνοῦ δώματα*“ spricht, so meint er damit neben Erde und Meer keineswegs auch noch die Paläste des Meeresalten, etwa jene „*δώματα*“ schlechthin,

[1] Keilinschriftliche Landleiheurkunden mit einer mehr oder minder ständigen Poenformel, in der die abgebildeten Götter aufgefordert werden, die verbrieften Rechte gegen jeden Übertreter zu schützen. Fast alle bis jetzt bekannt gewordenen Exemplare findet man nunmehr am bequemsten im 4. Bd., Serie D der Publikationen über die babylonische Expedition der Universität Pennsylvania (Hincke, a New Boundary Stone, Philadelphia 1907) beisammen; das wichtige Stück in Berlin (Abb. Vorderasiatische Schriftdenkm. der k. Mus. in Berlin, Beiheft zu Heft I, Taf. 2) fehlt, ebenso von den noch nicht publizierten Stücken im British Museum eines (Nr. 90835), das in der Serie käuflicher Photographien von Mansell (als Nr. 1550) erschienen ist.

[2] Siehe S. 208 Abb. 32 nach der Berliner Merodach-Baladanstele; vgl. dazu etwa den sog. Cailloux Michaud der Pariser Nationalbibliothek bei Perrot-Chipiez, Hist. de l'art. II, p. 610 f. Hommel, Gesch. Bab. und Assyr. S. 74 und anderswo.

[3] Prof. F. Hommel macht mich freundlichst darauf aufmerksam, daß das Ideogramm für betû = Haus höchst wahrscheinlich nur eine graphische Abkürzung dieser detaillierten Abbildungen auf den Kudurrus darstellt. „išreti“ = Tempel werden die Sternhäuser u. a. in der Inschrift IV, Rawlinson 38 genannt. Gleichbedeutend ist noch „šubati“ = Standorte, Wohnsitze (stationes, mansiones, vgl. vielleicht assyr. „manzaltu“ = „Wohnung“, hebr. „mazzāloth“ = Tierkreiszeichen) in der Inschrift des sog. Nazimarattaš-Kudurru (vgl. H. Zimmern, Leipziger semit. Studien II, 2 p. 34 f.); Zimmern übersetzt den Ausdruck „šub-tum“ (plur. „šubati“, die Wurzel bedeutet „sitzen“) freier mit „Thron“. Dagegen ist nichts einzuwenden, denn auch die Astrologen (Ptolem. I, 22; Hephaist. I, 19 p. 75 Engelbrecht) sprechen in besonderem Zusammenhang statt von den *οἶκοι* von den *θρόνοι* der Planeten (zur näheren Erklärung vgl. Bouché-Leclerq p. 244 ff.); merkwürdigerweise ist die Vorstellung in germanischen Volksglauben übergegangen: vgl. Grimm, KHM Nr. 25 (die „sieben Raben“) über die Sterne, von denen jeder auf einem eigenen „Stühlchen“ sitzt. Ich möchte übrigens bei dieser Gelegenheit darauf aufmerksam machen, daß die „*θεῶν ἕδη τε καὶ ἱερά . . ἐν οἷς τῷ ὄντι οἰκητὰς θεοὺς εἶναι*“ am Himmel, von denen der platonische Sokrates in seiner Jenseitsvision im Phädon p. 113B schwärmt — wohl durch orphisch-pythagoräische Vermittlung —, jedenfalls auf diese „šubati“ und „išrêti“ zurückgehen. Hommel, Abh. und Aufsätze II, 1900 S. 244 n. 2 und S. 272 hat m. W. zuerst diese ständig mit Sternbildsymbolen verbundenen Bauwerke als „himmlische Häuser“ (er dachte vorzüglich an die sog. Mondhäuser „mansiones lunae“) gedeutet. Vorher sprach man — so Rawlinson, Pinches u. a. — meist von „Altären“.

in denen bei Homer Okeanos und Tethys die Hera aufgezogen haben,[1] sondern einzig und allein die „Häuser des Himmels“, die mystischen Heimstätten der ruhelos über den Himmel ziehenden Wandelsterne.

Kein ausgeklügelter Schulfall könnte die Unzulänglichkeit einer ausschließlich philologischen Exegese deutlicher veranschaulichen als diese altbabylonischen Abbildungen der „Häuser des Himmels“, die mit einem Schlag nicht nur einen anscheinend unverständlichen Text ohne die leiseste Änderung und Vergewaltigung in sich verständlich machen, sondern auch den Zusammenhang der ganzen Stelle bis auf Nebenumstände der Überlieferung aufklären.

Figur 32. **Babylonische Darstellung der „Häuser des Himmels“**
auf der Calotte der Berliner Merodach-Baladanstele.

Denn aus der Umgebung des clementinischen Fragments, die nur Grenfell und Weil flüchtig beachtet haben — Diels hat die Einkleidung des Zitats erst in der zweiten Auflage seiner Sammlung in den Text aufgenommen —, geht deutlich hervor, daß Clemens selbst die Stelle noch ganz in dem eben zitierten Sinne

> „und stickt hinein die Erde, das Weltmeer und die Häuser des Himmels“[2]

---

[1] Ξ 202 „*οἰ μ' ἐν σφοῖσι δόμοισι εὐ τρέφον ἠδ' ἀτίταλλον*“. Übrigens fehlt auch hier nicht die Möglichkeit an einen Ort am Himmel zu denken. Es ist keineswegs so sicher, daß hier von Anfang an nur an märchenhafte Seekönigspaläste ohne kosmische Realität zu denken ist. Vgl. dazu noch besonders das unten S. 211 5 über die „sacraria Ditis“ auf dem Weltenmantel bei Claudian Bemerkte.

[2] Man stoße sich nicht daran, daß *ὤγηνος* hier anscheinend in zwei verschiedenen Bedeutungen verwendet wird. Die Stelle ist tatsächlich unübersetzbar, weil im deutschen eben ein entsprechendes Wort für *ὤγηνος* = „umfassendes Urwasser“ fehlt. „Erde, Himmel und Sternenhäuser“ würde den Sinn noch weniger gut wiedergeben. Zu dem in den Weltenmantel eingestickten Himmelswasser vgl. besonders oben Abb. 18 S. 69 und unten den Text des Claudian.

verstanden haben muß. Unmöglich hätte er sie sonst als Parallele, ja als Nachbildung der homerischen Schildbeschreibung

„ἐν μὲν γαῖαν ἐτεύξε ἐν δ' οὐρανὸν ἔν τε θαλάσσην"

auffassen können, wie er es tatsächlich zu tun scheint,[1] — ein Sachverständnis des Kirchenvaters, das nicht allzusehr befremden wird, wenn man sich einmal durch einen Blick in die antiken Wörterbücher überzeugt hat, daß selbst den byzantinischen Scholiasten die Auffassung des Okeanos als Luftmeer[2] und Himmelsozean[3] viel weniger aus dem Bewußtsein geschwunden war, als ihren modernen Nachfolgern.

Erst durch diese Einsicht in das wahre Wesen der „*ὠγηνοῦ δώματα*" ist der Nachweis erbracht, daß auch Pherekydes tatsächlich vom kosmischen Sternenmantel spricht, und die vom Anfang an unverkennbare Entsprechung der orphischen und der Pherekydeischen Peplopoiie als vollständig durchgehend erwiesen. Denn auch Claudians Schilderung des mystischen Gewebes der Kore[4] ist wieder nichts anderes, als eine farbenprächtige phantasievolle Variation über das althergebrachte, in der vorausgesetzten orphischen Urquelle unzweifelhaft zugrundegelegte, und auch von Nonnos in seiner oben[5] besprochenen Schilderung des Peplos der Harmonia mit den Bildern der Erde, des Meeres und des Himmels durchgeführte Thema vom dreigeteilten ozeanumflossenen Kosmos:

„Ipsa domum tenero mulcens Proserpina cantu
inrita texebat redituraе munera matri.
Hic elementorum seriem sedesque paternas[6]

---

[1] Diels FVS[2] p. 507, Z. 27; über den sachlichen Hintergrund dieser tatsächlich auffallenden Parallele vgl. unten am Schluß des Kapitels die Erörterungen über den kosmischen Schild des Achilles.

[2] Hesych. „*Ὠκεανός ἀήρ. Ὠκεανοῦ πόρον εἰς ὃν αἱ ψυχαὶ τῶν τελευτώντων ἀποχοροῦσιν.* Gegen Rohdes Ansicht, daß die Vorstellung von den in der Luft schwebenden Seelen bei den Griechen erst spät, in ägyptisch beeinflußten Spekulationen auftritt (Psyche[3], II, 123[0]) spricht schon allein die Grabschrift auf die Streiter von Potidäa CIA I, 442 „Wie die Erde den Leib, empfing die Seelen der Äther".

[3] Etymol. Magn. 821, 18 „*ὠκεανος παρὰ τό ὠκέως ἀννύτειν ὁ οὐρανὸς νενόμισται*". Vgl. dazu nach Rademachers Vorgang (oben S. 204[4]) Stesich. fr. 8 und Aesch. fr. 69.

[4] Raptus Pros. I, 246 ff.

[5] Siehe S. 162.

[6] Gemeint sind hier und im drittnächsten Vers die sog. „natürlichen Orte" der Elemente. Über diese Lehre vgl. Anaxagoras (Diels FVS[2] p. 293[43], 294[1]); Aristoteles ed. Bekker p. 355 a 35 und 277 b 14; daß man die kosmischen Orte der Elemente am Himmel suchte, ergibt sich aus Sallust *περὶ θεῶν καὶ κόσμου* Kap. 6, wo unterhalb der sieben Sphären der Planeten noch fünf Sphären der Elemente Erde, Wasser, Luft,

Insignibat acu: veterem[2] qua lege[3] tumultum[2]
discrevit[4] Natura parens[5] et semina[4] iussis[1]
discessere locis.[1] Quidquid leve fertur in altum[1]
in medium graviora[6] cadunt, incanduit aer[6]

Feuer und Äther unterschieden werden. Spät und mißverständlich an dieser verdrehten Wiedergabe einer altorphischen Theorie ist nur die Trennung der ursprünglich identischen Gestirn- und Elementarsphären (cf. Macrob. Comm. Somn. Scip. I, 11 8).

[2] cf. Ovid Metam. I, 2 f. „hanc deus et melior litem natura diremit". Vgl. den Ausdruck „*ὕλη πλεμμηλῶς ἔχουσα*" bei Celsus, Origines c. C. VI, 42; dazu den kosmologischen *νεῖκος* des Empedocles (fr. 16, 17 Diels) und den genau entsprechenden *πόλεμος* des Heraclit (fr. 53), den schon Celsus in richtiger Einsicht mit dem Pherekydeischen Kampf gegen den Ophioneus vergleicht, der seinerseits sein orphisches Gegenstück in dem Kampfe des Ophion und Kronos bei Apoll. Rhod. 503 ff. hat.

[3] Lateinische Übertragung der orphischen Begriffe *Θέμις* oder *Δίκη*; dazu vgl. ferner „Orph." bei Procl. Plat. R. P. 120, 22 Sch . ., Abel, fr. 105, 129 über *Ἀνάγκη*, die den Kosmos noch bei Parmenides (fr. 8, Z. 20) und Plato (Res. publ. 616 C.) mit ihrer *ἄτρακτος* zusammenhält. Vgl. dazu den orphischen Vertrag des Zeus mit der Nacht, der auf dem Gesetz (= *Δίκη*) ruht (Procl. in Plat. Tim. II, 96 B. C., ibd. in Plat. Alcib. III, p. 70, Abel, fr. orph. fr. 126, p. 204). *Δίκη* als goldenes Seil, das die Welt in Banden hält bei Procl. in Plat. Tim. III, 146 F, Abel, fr. 121, 122, p. 201. Dazu oben S. 94 ff. über den Himmelsgürtel als allumfassendes „Gesetz" bei den Persern und Empedokles, S. 160 2 über den Gürtel der Harmonia im Heiligtum der Doto (= Gesetz) und über das „große Band" der Ninmach. Merkwürdig ist jedenfalls, daß sich in der Saemundar Edda 149 (Grimm Myth.[4] I, 338) ebenfalls ein „goldenes Seil am Himmel" erwähnt findet, das auch in serbischen Liedern (Grimm Nachtrag S. 118) vorkommt.

[4] Hinter den Worten „Natura semina discrevit" steckt das eigentümliche Gleichnis von der Getreideschwinge, (*λίκνον*), das ich sonst nur noch an einer Stelle kosmisch ausgedeutet finde: und zwar in dem einleitenden Abschnitt „de mundi fabrica" der Kosmogonie des Ethikus ed. d'Avezac (vgl. oben S. 90 1) p. 456, wo in der Schilderung der Weltschöpfung von einem „acervus frugum" und vom Worfeln („ventilare", griech. *λικμᾶν* oder *λικνίζειν*) der „semina" und „gramina disparilia" die Rede ist. Niemand, der einigermaßen über die mystische Bedeutungen des *λίκνον* in den eleusinischen, aber auch in den bacchischen Riten von Delphi unterrichtet ist (vgl. zuletzt Jane E. Harrison, Proleg. p. 528—35) wird die Wichtigkeit gerade dieses Gleichnisses für die Erkenntnis der orphischen Herkunft des Stückes unterschätzen.

[5] Natura parens = orph. „*Φύσις παμμήτωρ* cf. oben S. 162 3; personifiz. Orph. hymn. 10, inschriftl. IGSI 1295 (alexandrinisches oder augusteisches Relief mit der Apotheose Homers, auch sonst durch orphische Personifikationen wie *Χρόνος, Πίστις* und *Σοφία* merkwürdig), vgl. Johann Protospatharius ad Hes. Opp. v. 777 „*τὴν Φύσιν Ὅμηρος γυναῖκα λέγει ἱστὸν μὲν ὑφαίνουσαν ἁλιπορφύροις νήμασιν*" etc. Dazu die *Φύσις ἐπτάστολος* oben S. 102 1. Über „*Φύσις*" mehr bei Hardy, Der Physisbegriff bei den Alten.

[6] cf. Parmenides fr. 8, Z. 56 ff., wo das „*αἰθέριον πῦρ*" als leicht („*ἔλαφρον*") die Finsternis (Erde) als schwer bezeichnet wird, und Anaxagoras oben Anm. 1. Vgl. das Scholion des Simplicius zur Stelle (Diels, FVS[2], p. 121, 3, 18 ff.), ferner Stobaios Ecl. I, 142, 9: „*οἱ Στωικοὶ δύο μὲν ἐκ τῶν τεσσάρων στοιχείων κοῦφα, δύο δὲ βαρέα — ὕδωρ καὶ γῆν* . . cf. Cicero, Acad. post. I 11 39.

Legit flamma polum.[1] Fluxit mare, terra pependit,[2]
Nec color unus erat: stellas accendit in auro
Ostro fundit aquas, attollit litora gemmis
filaque mentitos iamiam caelantia fluctus
arte tument: credas inlidi cantibus algam
et raucum bibulis inserpere murmur harenis.
addit quinque plagas[3] mediam sub tegmine rubro
obsessam fervore notat; squalebat iniustus
limes et adsiduo sitiebant stamina sole
vitales utrimque duas[4] quas mitis oberrat
temperies habitanda viris in fine supremo
torrentes traxit geminas brumaque perenni
foedat et aeterno contristat frigore telas;
nec non et patrui pingit sacraria Ditis
fatalesque sibi manes[5] nec defuit omen:
praescia nam subitis maduerunt flebitibus ora.

[1] Vgl. Aet. II, 11, 4 (Diels, FVS[2] p. 111, Z. 23) „*Παρμενίδης, Ἡράκλειτος . . . πύρινον εἶναι τὸν οὐρανόν*“.

[2] Auch diese fortgeschrittene kosmologische Vorstellung kann einem Zeitgenossen des Pythagoras von Samos, wie dem Brontin ohne weiters zugeschrieben werden, nachdem einmal Anaximander (Diels, FVS[2] p. 4 Z. 5) die Lehre von der „*μετέωρος γῆ*“ ausgesprochen hatte.

[3] Siehe dazu unten Kap. IV über die „*πέντε μύχοι*“ der erschaffenen Welt nach Pherekydes.

[4] Die Antipodenlehre von den zwei bewohnbaren, durch die Gluthitze einer unüberschreitbaren mittleren getrennten Zone scheint nun allerdings in dieser Form hellenistischen Anschauungen zu entsprechen; aber wer die pythagoreischen Spekulationen von der Gegenerde mit der neubabylonischen Theorie des Mar Aba von Nisibis (vgl. das Diagramm 6 bei Cosmas Indikopl. Migne, PG LXXXVIII c. 463 f. Taf. I) vergleicht, wird es nicht so leichthin ausschließen, daß auch in dem Peplos des Brontin etwas der Antipodenlehre Entsprechendes gestanden haben könnte.

[5] Auf den ersten Blick überrascht die Darstellung der „sacraria Ditis“ und der „Manen“ am Himmel. Aber man überzeugt sich leicht aus der Darstellung bei Bouché-Leclerq a. a. O. S. 276 ff. über die zwei Systeme der himmlischen Orte, den „*ὀκτώτοπος*“ des Manilius und des Firmicus, und den „*δωδεκάτοπος*“ aller anderen Astrologen, daß ganz allgemein eine der „domus coeli“ als „ianua Ditis“ „inferna porta“ oder „*Ἅιδου πυλή*“ bezeichnet wurde. Solche Zeugnisse pflegt man allerdings nach der herrschenden Methodik als „späte“ und „willkürliche Erfindungen“ zu vernachlässigen — was mich immer an die schöne Hypothese erinnert, daß die Mönche des Mittelalters die ganzen klassischen Schriftdenkmäler gefälscht haben. Glücklicherweise lassen sich solche Argumente hier in concreto widerlegen, seit Boll, Sphära p. 246 die Sternbilder „Hades“, „Styx“ und „Acheron“ in der Sphära barbarica aufgezeigt und gerade für das Hadessternbild (babyl. „ug-ga“ „Herr des Todes“) altorientalischen Ursprung erwiesen hat. Sogar die „fatales manes“ als Sternbilder sind in einer von Boll herangezogenen Stelle be-

Coeperat et vitreis sumptis iam margine textis
Oceanum sinuare vadis;[1] sed cardine verso
cernit adesse deas imperfectumque laborem[2] deserit . . .

Wer diese Übereinstimmungen für zufällig und unverbindlich zu halten geneigt ist, sei zum Überfluß noch auf jenen, bereits oben flüchtig erwähnten, in griechischer Paraphrase bei Euseb[3] erhaltenen, unverkennbar syrisch gefärbten Bericht über den Weltenmantel des *AIΩN* verwiesen, wo es heißt:[4]

„. . . *τὸν συμπάντα Αἰῶνα*[5] *Σοφίας*[6] *δέσμοις*[7] *ὁ τῶν ὅλων Βασιλεὺς*[8]

---

legbar. Gelegentlich einer Polemik gegen häretische Ausleger des Arat sagt nämlich Hippolytos (Philosoph. 46—50) „*τὶ γὰρ ἄρκτου ἢ λέοντος ἢ ἐρίφων ἢ ὑδροχόου ἢ Κηφέως ἢ Ἀνδρομέδας ἢ τῶν ἐν Ἅιδου ὀνομαζομένων εἰδώλων ὅμοιον ἔχουσιν ἀστέρες διεσπαρμένοι κατὰ τὸν οὐρανον;*“ *κτλ.*

[1] Über den hier wahrscheinlich als Randstrom des Himmels gedachten Oceanus — das himmlische Meer als solches (*πέλαγος*) ist schon v. 253 geschildert — vgl. unten Kap. IV.

[2] Auch das ist echt orphisch: vgl. zu „imperfectumque laborem“ Abel, fr. 211 „*ἀτελῆ πόνον*“, ferner oben S. 138 über die Koreepiklese Pene-lope und das „*Καταλείπειν τοὺς ἱστούς*“.

[3] Siehe oben S. 104[1].

[4] Das Vorhergehende enthält ebenfalls auf die Weltschöpfung bezügliche, pythagoreisierende Spekulationen über *ὕλη* und *δύναμις, μονάς, δυάς, τρίας*, die *τετρακτύς* der vier Elemente, die *δέκας* und ähnliche auch sonst bekannte Symbole.

[5] *AIΩν* steht hier als Übersetzung für „ʿOlam“, (*Οὐλωμιός* bei Philo von Byblos) ein semitisches Wort, das ebenfalls in ganz bezeichnender Zweideutigkeit einerseits räumlich das Weltall, andrerseits zeitlich das Anfangs- und Endlose (*AΩ*), die Ewigkeit, bezeichnet. Das Wortsymbol — über das man nähere Aufschlüsse in den nächsten Lieferungen der „altjonischen Mystik“ von Wolfgang Schultz finden wird — ist jedenfalls verwandt, wenn nicht identisch mit dem *IAΩ* der Gnostiker und des heidnischen Synkretismus (vgl. v. Baudissin, Studien zur semit. Religionsgeschichte I, 197—255, Deissmann, Bibelstudien 1—20; „*ἄβρος IAΩ*“ im klarischen Orakel bei Macrob. Sat. I, 18, 20; *φωσφόρος IAΩ* = Hermes, Herwerden, Mnemosyne II, XVI, 1888, 324: als gnostischer Archont neben Sabaoth, Adonai etc. bei Orig. c. C. VI, 31. Über den „Serapis *IAΩ*“ der Zauberpapyri vgl. Berliner philolog. Wochenschr. 1898 p. 126. Genannt wird der personifizierte *Αἰών* in der griechischen Litteratur bei Eurip. *Ἡρακλειδ.* 900 Orph. *εὐχ·* 28, Quint. Smyrn. 12, 194, Nonn. Dion. VII, 222; XXIV, 265 ff., XXXVI 422 ff., XLI 178 ff. Eine inschriftlich bezeichnete Abb. des jugendlichen *AIΩN* auf einer rotfigurigen attischen Vasenscherbe Arch. Jahrb. IV, Taf. VII (dagegen Winckler, Aus der Anomia 149 ff.). Bei Heraklit fr. 52, Diels FVS[2] p. 69, Nr. 52 ist *Αἰων* zweifellos groß zu schreiben (Schultz). Auch in der phönizischen Theogonie des Sanchunjathon (bei Euseb. pr. Cv. I, 104 ff. H.) spielt ein *AIΩN* als Sohn des *Ἄνεμος Κολπία* und der Bau eine wichtige Rolle. Epiphanius in den Addend. zu Oehlers, Corpus häres. II, 3, S. 632 erwähnt ein im Monat Korion (am 3. Januar nach Jo. Lyd. de mens. IV, 1) begangenes alexandrinisches Fest, an dem die Geburt des Aion aus der Kore von einem sonst nicht näher bekannten Kultverein begangen wurde. Daraus erklärt sich

περιλαβὼν[1] *ἄγει καὶ φέρει ποικίλως ἡνιοχῶν*[2] *ἢ καλῶς ἔχειν αὐτῷ καταφαίνεται. Ὁδ' αὐτὸς χρώμασιν ὡραίοις*[3] *καὶ νεαροῖς ἄνθεσιν τὸν πρὶν ἀσχημάτιστον αμφιέννυς Αἰῶνα λευκὴν μὲν ἐφαίδρυνεν Ἡμέραν*[4] *Ἡλίῳ,*[4] *Νύκτα*[4] *δ'ὑποστρώσας μελαντέρῳ χρώματι ὥσπερ τινὰ χρυσοϋφῆ ψήγματα στίλβειν ἐν αὐτῷ τὰς τῶν ἀστέρων λαμπηδόνας*[5] *ἐποίησεν, Φωσφόρου*

---

sowohl der charakteristische Dionysosbeiname *ἅβρὸς Ἰάω* im klarischen Orakel (s. oben) als auch die Gleichung *ΙΑΩ* = Dionysos = Sabazios (King, Gnostico 83 ff., dazu Gruppe, Hdb. 1603[4]), und die Bezeichnung des *Αἰων* als *παὶς πεσσεύων* bei Heraklit.

[6] Zum Anteil der Sophia an der Weltschöpfung vgl. insbesondere das pseudosalomonische Buch der Weisheit, bes. VIII, 22—30. Im letztgenannten Vers bezeichnet sich die Sophia geradezu als *δημιουργός* („uman"). In hellenistischer Zeit wird Isis Sophia mit Hermes Logos gepaart (Reitzenstein, Zwei religionsgeschichtl. Fragen, S. 108). Auf der Apotheose Homers IGSI 1295, wo die orphischen Gestalten *Φύσις* und *Χρόνος* (s. oben S. 210[5]) auftreten, stehen bezeichnenderweise *ΣΟΦΙΑ* und *ΠΙΣΤΙΣ* (vgl. die *„Πιστις σοφία"* des Gnostikers Valentinian) nebeneinander.

[7] Zu *δεσμοῖς περιλαβὼν* vgl. oben S. 210[3].

[8] *Βασιλεὺς τῶν ὅλων* = syr. Mar kol; fast gleichbedeutend mit *Αἰὼν* = Mar ʿOlam; vgl. Lidzbarski, Ephemeris Inscr. Sem. I, 258, II, 297; Lagrange, Études sur les religions semitiques, Paris 1905, S. 508.

[1] Siehe oben Note 7.

[2] Die Vorstellung der lenkenden Zügel (vgl. Hermipp I, V. 6, p. 24 Kroll *„ἡνίοχος κόσμου"*; Alanus de Insulis Migne CCX, 447: „Natura, quae tuis habenis mundum moderas") — ursprünglich auf die Sonne bezogen, ist vom klassischen Göttergespann (cf. II Kön. 23[11]) her bekannt. Als altorientalische Parallele, die dem oben wiedergegebenen Text schon dadurch näher kommt, daß eben kein Gespann, sondern unmittelbar das kosmische Gebilde mit Zügeln gelenkt wird, vgl. das oft (z. B. Menant, Recherches sur la glyptique orientale Bd. 1, Taf. 5, danach bei Jeremias ATAO[2], S. 438) abgebildete Relief des Nabu-Bal-Idina, das die Sonnenscheibe (inschriftlich als „Krone des Šamaš" bezeichnet) auf einem Altar (vgl. die orphische *ἡλιακὴ τράπεζα* Abel fr. 216, den Sonnentisch im Aithiopenland Herodot. III, 17 f. die „mensa solis" bei Ethicus den kosmischen Tisch Salomonis oben S. 47 und unten Kap. IV die *τράπεζαθυωρὸς* bei Pherekydes) ruhend und von zwei Genien an Zügeln gelenkt abbildet. Dazu 5 Rawlinson 65, 33 ff. (der Zügelhalter) „dessen Rat günstig ist, der da fährt auf dem Wagen, der *πάρεδρος* der Sonne, unvergleichlich im Streit, der die tapfern Maultiere, deren Tun nicht ermatten, anschirrt". Gewisse Talmudstellen (Pirke, di R. Elieser Kap. 6, Mon. Jud. II, p. 208, Nr. 724) könnten auf die Vermutung führen, daß mit diesen zwei Lenkern der Sonne die zwei Tagesplaneten gemeint sind. Nach Hommel, GGGAO 122[3] hätte man Ai und Bunene, den zu- und den abnehmenden Mond unter diesen beiden Gestalten zu verstehen. Ob aber nicht eher an Venus und Merkur zu denken ist, die bei Macrob. I, 18 „comites solis" heißen?

[3] Claudian a. a. O. v. 254, vgl. oben S. 211, „nec color unus erat" oder oben S. 197. Pherekydes: *„ἐν αὐτῷ ποικίλλει"* . . . Philo (Text Nr. 4): *παμποίκιλον ὕφασμα* . . . Kritias (Text Nr. 57): *Χρόνου καλὸν ποίκιλμα* etc. . . .

[4] Vgl. die Gestalten der *ἡμέρα*, des *ἥλιος* und der *νύξ* auf dem Peplos des delphischen Apollon oben S. 58[4].

[5] Die Bezeichnung der Sterne als Lampen — vgl. die Lampe des Gottes Nusku

δ'ἐξάψας λαμπρὰς ἀκτῖνας, Σελένης τε ποικιλίαν φέγγους ἀστρῶν τε συνόδους πολυαυγεῖς τὸν σύμπαντα οὐρανον οἷον μέγαν πέπλον παντοίοις γραφῆς κάλλεσιν ἐστεφάνωσεν, ἀέρα δ'ἐκτείνας ες βάθος ἄνωθεν ἐξ ὕψους, πλάτη τε καὶ μήκη τοῦ συμπάντος κόσμου τῇ τούτου ψυχώσας δύναμει πτηνοῖς ἅπασιν ἀνῆκε μορφοῦσθαι τοῖς δι' ἀέρος φερομένοις ἀφάντοις τε καὶ ὁρωμένοις μέγα πέλαγος ἐξαπλώσας διανήχεσθαι, γῆν δ' ἐν μέσω κέντρου δίκην σταθμησάμενος ὠκεανῷ ταύτην περιέλαβε τῷ τῆς περιβολῆς κυανῷ χρώματι καλλωπιζομένην ταύτην δ' ἑστίαν καὶ τιθηνὸν καί μητέρα ζῴων ἁπάντων[1] *τῶν ἐν αὐτῇ καταδείξας κτλ.*"[2]

Selbst die monumentale Tradition hat die Spuren des alten mundus tripartitus auf dem Kosmoskleid treulich bewahrt. Der Bamberger Krönungsmantel, das einzige bis heute wirklich erhalten gebliebene Sternenkleid, in dem Maass eine absichtsvolle Anordnung begreiflicherweise — da er ausschließlich astrologische Konstellationen im Auge hatte — nicht finden konnte, überrascht durch gewisse Einzelheiten, die sich aus dem Grundgedanken des Mantelschmucks allein noch nicht ableiten lassen und bisher allzu unbedenklich von den Erklärern mit in den Kauf genommen worden sind. Dazu gehört vor allem die Darstellung der beiden Hemisphären („Descripcio duorum semisperiorum") mit den gürtelförmig[3] umgelegten Zonen, die man unbedingt auf die beiden Halbkugeln der Erde mit den Wendekreisen und den anderen entsprechenden astronomisch-geographischen Teilungen[4] beziehen muß, da sie als Darstellung des Himmelsglobus mit seinen beiden Hälften nur

---

auf den babylonischen Grenzsteinen — erinnert an die ägyptische Hieroglyphe „chabisu", wo die Sterne als Hängelampen abgebildet werden (vgl. Maspero's Rekonstruktion des ägyptischen Weltbildes, Histoire ancienne des peuples de l'orient vol. 1, p. 16 ff.). Aus der Verschmelzung dieses Bildes mit dem Bild der in Barken über den Himmelsozean gleitenden Gestirne (vgl. z. B. den bei Boll, Sphaera Taf. 4, und oben Fig. 18 abgebildeten Tierkreis von Dendera) scheinen sich mir am ehesten die schiffsförmigen Hängelampen — die bekannteste ist im Erechtheion ausgegraben worden — zu erklären. Das häufige Vorkommen in Gräbern (vgl. Notizie degli Scavi 1895, p. 302 über die in Vetulonia gefundene „barchetta di bronzo da servire come lume per appendersi"; Usener, Sintflutsagen 218 f.), auch bei Christen erklärt sich aus den auch sonst bezeugten Vorstellungen von der Jenseitsfahrt der Seele in den Sternbarken.

[1] Zur *γῆ* als *μήτηρ ζῴων ἁπάντων*, vgl. die phrygische Kybele *„πόθνια θήρων"*.

[2] Folgt die Erschaffung der Tiere und Menschen im einzelnen. Vgl. übrigens mit diesem Text die unten zu besprechende gnostische Schilderung des Systems der Jenseitswelt im Bild einer Beschreibung des himmlischen Mantels.

[3] Siehe oben S. 95—99. Vgl. dazu die Abbildung des Himmelsglobus von Arolsen bei Cumont TMCM I, S. 89 Fig. 2.

[4] Über diese terrestrische Einzeichnung astraler Schemata, vgl. Macrob. Comm. Somn. Scip. I, 7, 4. Dazu unten S. 220[6].

eine ganz überflüssige tautologische Zusammenfassung der „Descripcio tocius orbis“ bedeuten könnten, während sie, als Hälften der Erdkugel verstanden, sogar eine bestimmte politische und im Geiste des Spenders[1] keineswegs bedeutungslose Anspielung auf das zweigeteilte römische Imperium enthalten: erst diese beiden Halbkugeln sagen deutlich heraus, was Ismael von Bari, der Todfeind der Byzantiner, meint, wenn er dem weströmischen Kaiser zuruft: „Augeat imperium tibi rex qui regnat in aevum!“

Während also diese beiden Halbkugeln vielsagend auf die Erde hinweisen, kennzeichnet die unter dem Sternbild des Walfisches angebrachte Inschrift „mare“[2] das himmlische Meer, um das sich das freundliche Gestirn der Madonna „stella maris“, der christlichen Nachfolgerin der schifferschirmenden Venus Urania, die beiden Herrn des Elmsfeuers, die seemannsfreundlichen Zwillinge, der Ziegenfisch, der Wassermann, die Fische u. a. zu einer Wasserregion des Himmels zusammenschließen, während der eigentliche Himmel,[3] die Feuerzone des Empyreums, durch den triumphierenden Heiland und seine Scharen[4] erfüllt erscheint.

Diese Anschauung, daß am Himmel selbst wässerige und trockene Regionen, die biblische „Feste“ und die babylonische „Aufschüttung des Himmels“ einerseits, himmlische Meere,[5] feurige und eisige Gegenden, Wälder und Wüsten[6] unterschieden sind, ja daß von dort oben Vor- und Abbilder alles Irdischen, irdischer Haine[7] und

---

[1] Siehe oben S. 17.

[2] cf. unten Anm. 5.

[3] Babyl. „Himmel des Anu“; vgl. „Himmelshimmel“ Deuteron X, 14. Dazu Mon. Jud. II, Nr. 689, p. 195: „der höchste Himmel wird Araboth genannt und umfaßt drei Himmel und diese drei obersten Himmel werden Himmelshimmel genannt“.

[4] Rabbi Schimeon ben Lakisch (Chagiga XIIb Mon. Jud. p. 193, Nr. 684, Z. 51) sagt vom 7. Himmel, dem höchsten und heiligsten: „Dort sind die Ophanim (Radengel), die Seraphim, die heilgen Chajjoth, die Dienstengel und der Thron der Herrlichkeit. Der König, Gott, der lebendige, hohe und erhabene ruht auf ihnen etc.“

[5] Ein östliches, ein westliches, ein nördliches Meer am Himmel nennen nach Brugsch, Thesaurus p. 176, thebanische Inschriften. Vgl. das Sternbild *Πέλαγος* der Sphära barbarica bei Boll, Sphära S. 138.

[6] Siehe unten S. 221 o.

[7] Über das in arabischen Überlieferungen erhaltene Sternbild „Garten“ vgl. Boll a. a. O. S. 251. Noch bei Dante wird bekanntlich wie im Talmud (vgl. Erich Bischoff, Babyl.-astrales im Weltbild des Talmud, Leipzig 1907, S. 29$_1$) ein himmlisches und ein irdisches Paradies unterschieden. Der himmlische „Garten“ muß gemeint sein, wenn R. Chamuna (Mon. Jud. II, p. 218, Nr. 750 Z. 11 sagt): „Die ganze Welt ist ein Sechzigstel des Gartens, der Garten ein Sechzigstel von Eden etc.“ Fünf „Lichtbäume“

Flüsse,[1] irdischer Länder,[2] Städte[3] und Tempel,[4] leuchtende Sternbilder der Götter,[5] Heroen und Menschen,[6] feurige Abbilder von Tieren und Untieren[7] herableuchten — diese ganze Makro- und Mikrokosmostheorie

---

stehen im gnostischen κεραμιὸς des Valentinian (Pistis Sophia p. 245 und 345), dazu vgl.: Exodus rabba Kap. 35 zu v. 26, 15 über den Bau des Stiftszelts: „So wie Du es oben siehst, mache es unten, wie es heißt aus stehenden Zedernbäumen, nämlich wie sie im Himmelsheer stehen".

[1] Siehe das oben S. 204$_4$ über den Okeanos und den himmlischen Nil gesagte. Über die himmlischen Feuer-, Wasser- und Luftströme vgl. ferner unten Kap. IV Der nordischen Überlieferung galt die Milchstraße als „Schaumfluß" Wan. Vgl. die Milch- und Honigströme des gelobten Landes — Milch und Honig sind Totenspenden — und den pythagoräischen κύκλος γαλαξίας. Über den Eridanosfluß am Himmel vgl. Boll 134 ff. Euphrat und Tigris unter den Gestirnen erwähnt die Keilinschrift V, Rawlinson 46 u. 1. Vgl. Hommel, Aufs. und Abh. S. 423.

[2] Sohar zu Leviticus Mon. Jud. p. 220, Nr. 756, Z. 19. „Unsere weisen Mitbrüder im Süden sahen in alten Büchern, im Buch Adams, daß die Länder so eingeteilt sind, daß alle die sich unten finden, so sind wie die Himmelsräume oben, diese über diesen, jene über jenen". Dazu Bouché-Leclerq a. a. O. S. 328 ff. über die astrologische Chorographie.

[3] Eridu, Babylon, Sippar, Nippur am Himmel, 2 Rawl. 48, 55—57 a b; Hommel GGGAO S. 371. Über das „himmlische Jerusalem" im Zebul (vierten Himmel) vgl. den Traktat Chagiga fol. 126.

[4] Cod. Hammurabbi II, 9 ff. heißt es, daß der Tempel von Sippar nach dem Vorbild des himmlischen Tempels erbaut ist. 2 Moses 25,9; 25, 40; 26,30 (cf. Act. Ap. 7, 44 ff.) wird Moses von Gott „auf dem Berge" ein „Bild" der heiligen Wohnung, des heiligen Leuchters und allen Geräthes gezeigt. Diese κοσμικὴ σκηνὴ (s. unten Kap. IV und oben S. 108$_7$ und Text Nr. 1, 2, 15) muß gemeint sein, wenn es Pesachim LIV a, Mon. Jud. p. 179, Nr. 643, 4 und 16 heißt, daß der Tempel des Herrn vor der Schöpfung schon da war. Die Vorstellung dieses präexistenten himmlischen Vorbildes wirkt noch nach in der Anlage des templums nach der etruskisch-römischen Auguraldisziplin. Zu Varro, De l. l. VII, 7 „caelum . . . dictum . . . templum . . . eius templi partes quattuor dicuntur, sinistra ab oriente, dextra ab occasu, antica ad meridiem, postica ad septentrionem", ähnlich Varro bei Fest. p. 339, Paul. p. 220; — bei Livius I, 18, 7; Serv. Aen. II, 693; Isid. or. XV, 4, 7; Dion. Hal. II, 5, 2 ff. ist rechts und links abweichend auf Süden und Norden bezogen, also unter Zugrundelegung der Ost-Kiblah — vgl. jetzt Mon. Jud. p. 213, Nr. 739, Erubin LVI a; ibid. Nr. 740, p. 214.

[5] Der Pfeilstern als „zikru" = Ebenbild des Gottes Ninib, Text bei Jensen Kosmologie p. 472. Nach Sm. 954, Revers Z. 1 ist der Venusstern ein „zikru" der Istar. Über „zikru" allgem. s. keilinschriftl. Bibliothek VI$_1$ p. 461 ff. Die griechische Übersetzung für dieses „zikru" scheint μίμημα zu sein z. B. (Erat.) Catast. (Maass, Comm. p. 213) ἕτεροι δὲ φάσιν βοῦν (das Sternbild des Stieres) εἶναι τῆς Ἰοῦς μίμημα.

[6] Die Vorstellung wirkt in den zahlreichen Astralapotheosen und -metamorphosen der klassischen Litteratur, aber auch in den wenigen nordischen Sternbildsagen über „Aurwandils Zehe" u. dergl. bis zum „Mann im Mond" der deutschen Sage nach.

[7] In einem zuletzt bei Hrožny, Mythen des Gottes Ninrag p. 108 ff. transkribierten Text zeichnet Bel mit einem Stab an den Himmel das feurige Bild einer riesigen

der altorientalischen Astralmystik ist gegenwärtig zur Genüge, ja bis zum Überdruß in populären Aufklärungsschriften[1] breitgetreten worden.

Es würde zu weit führen, hier ausführlich auf die bisher so gut wie gar nicht untersuchte völkerpsychologische Entwicklung dieser höchst merkwürdigen Verdoppelung alles Seins durch ein himmlisches Spiegelbild einzugehen. Im wesentlichen muß der Vorgang so verlaufen sein, daß dieselbe Abspaltung durch Traum- und Gedächtnisphänomene, als deren Geschöpfe die Bildseelen der Menschen in das primitive Weltsystem eintreten, auch von unbelebten Dingen derartige Spiegelbilder abgelöst hat.[2] Wie Menschen- und Tierseelen können auch solche „Sachseelen" ihre Körper überlebend und mit jenen zusammen in irgend ein Jenseits eingehend gedacht werden.[3] Dieses Land der Abgeschiedenen selbst muß natürlich in irgend einer Weise als Abbild irdischer Örtlichkeiten mit Hainen, Flüssen, Brücken und Bergen, Höhlen und Hallen vorgestellt werden. Hat man aber einmal angefangen, dieses ursprünglich irgendwo auf oder gar unter der Erde gelegene Seelenland mit den Ahnengeistern und ihrem Besitztum an entrückten Sachseelen[4] in den Himmel zu versetzen, so lag die Versuchung nahe

---

Schlange, dazu vgl. die zahlreichen Tierverstirnungen der griechischen Katasterismenlitteratur; natürlich ist das Verstirnungsprinzip eine klassische Umkehrung der ursprünglichen Anschauung, wie sie z. B. Philosophum. IV, 6, p. 130 Cruice, deutlich hervortritt: *„καρκῖνοι δὲ καὶ ταῦροι καὶ λέοντες καὶ κριοὶ καὶ αἶγες καὶ ἔριφοι καὶ ὅσα ἄλλα θήρια διὰ τῶν ἄστρων ὀνομάζεται κατὰ τὸν οὐρανὸν· εἰκόνες δή φησιν* (sz. die peratitischen Gnostiker) *εἰσὶ καὶ παραδείγματα ἀφ' ὧν ἡ μεταβλητὴ κτίσις λαμβάνουσα τὰς ἰδέας τοιούτων ζῴων γένεται πλήρης."*

[1] Vgl. Jeremias das alte Testament und der alte Orient, 2. Aufl., Leipzig 1906; J. Lepsius, Reich Christi, Bd. VI, 1903, S. 355.

[2] Vgl. Tylor, Primitive Culture I, 431 ff. über „object souls", dazu Mach, Erkenntnis und Irrtum, S. 94.

[3] Vielleicht am tiefsten in diese Vorstellungskreise hinein führt die im ägyptischen und im etruskischen Totenkult nachweisbare Sitte, die Opfergaben für die Toten (Speisen, Waffen, Gebrauchsgegenstände aller Art) nicht mehr in natura beizusetzen, sondern im Abbild an den Wänden der Grabkammern zu verewigen. Vgl. das Material bei Walker, The egyptian doctrine of funeral offerings, Proceedings of the Society f. Bibl. Arch. XXVI. Bd., S. 76 ff. Solche Bildopfer (*γραπτὰ ζῷα* = „gemalte Tiere", bei Diels fälschlich übersetzt „gemalte Bilder") erwähnt auch Empedokles fr. 128 (Diels FVS², p. 210, 31) in seiner Schilderung des goldenen Zeitalters.

[4] Vielleicht darf hier an die allerdings meist späten Verstirnungen berühmter Reliquien, besser gesagt Kultsymbole, wie der Leier des Orpheus, des „Crater Liberi", des delphischen Dreifußes, der Wage der Dike, der Krone der Ariadne, in hellenistischer Zeit des Haares der Berenike und ähnlicher Sachseelen erinnert werden. Aus nordischer Überlieferung wäre die Bezeichnung „Marienrocken" „Rocken" oder „Spindel der Frigg" für das Sternbild des sog. Orionsgürtels (P. Hermann, Nordische Mythologie, Leipzig

genug, diese Spiegelbilder irdischen Lebens auch wirklich in den bedeutsamen Konfigurationen des Sternenmeeres wieder finden zu wollen. Die systematische Durchbildung dieser Astralmystik, die Annahme einer durchgängigen Abhängigkeit des Irdischen von den Vorgängen am Himmel, diese ganze Astrologie, Astralmedizin,[1] Astralbotanik[2] und Astralchemie[3] war dann im Grund nur eine ungeheuerliche Hypostasierung der richtigen im Lauf der Entwicklung höherer agrarischer Kultur gewiß nicht ausgebliebenen Beobachtungen über die Abhängigkeit des menschlichen,[4] tierischen und pflanzlichen Lebens von den Jahres- und Mondzeiten, mithin vom Laufe und der Stellung der Gestirne. Hand in Hand mit diesen astralen Umbildungen des Sachseelenglaubens scheint eine weitere, naheliegende Vertiefung des Inhalts dieser Vorstellungen gegangen zu sein. Wie man die Ahnenseelen an der Erzeugung des menschlichen Einzellebens mit beteiligt dachte,[5] und einen Zusammenhang zwischen dem Leben des einzelnen Tieres und einem im Land der Seelen bzw. unter den Sternen weilenden „älteren Bruders“

1903, p. 433) zu vergleichen, die vielleicht auf irgendwelchen Umwegen mit der klassischen „*ἡλακάτη*“ („*πλόκαμος*“, s. Boll a. a. O. S. 276) und den als „*χρυσηλάκατος*“ bezeichneten Gottheiten zusammenhängt.

[1] Vgl. die Arbeiten zur Geschichte der Medizin von Oefele und desselben Studien MVAG 1902, Heft 6.

[2] Vgl. Pitra Spicil. Solesm. V, 279 „est apud Graecos quidam liber Alexandri Magni de septem herbis septem planetarum,“ cf. Catalogus codd. astrol. IV 122: „Theophili de animalibus et plantis unicuique planetae subiectis“; ibid. 134: „de plantis, quae secundum planetarum naturam operantur“; ibid. VI, 83: „de septem stellarum herbis“; Pitra, Anal. sacra V, 2 p. 279 und 284 „*Ἑρμοῦ τοῦ Τρισμεγίστου πρὸς Ἀσκλήπιον περὶ βοτάνων τῶν ζ' ἀστερων*“ (gemeint sind die sog. hermetischen *κυρανίδες*, astralbotanische Schriften, cf. Fabric. Bibl. Graec.[4] I, 69 ff. nach Zielensky, Archiv für Religionswiss. 1906, S. 52 vielleicht in Kyrene entstanden); Ludwich, Anecdota 120—121; Mon. Jud. p. 223, Z. 5: „es gibt kein Kraut auf Erden, das nicht einen Stern am Himmel hätte, welches es schlägt (berührt) und zu ihm spricht: wachse!“ ebenda S. 224, Z. 27 (Sohar): „Es gibt kein noch so kleines Gräschen auf der Welt über das kein Planet oder Stern im Himmel regierte“ u. s. f. Bundahisch 27, 24: „Jede einzelne Pflanze ist einem Engel überantwortet“. Lobeck, Aglaoph. II, 841; J. Bernays, Arch. Ztg. XXXII, 1874, 99.

[3] Dazu Chwolssohn die Ssabier, Bd. 1, 441 ff., 658 ff., 839 ff.; Berthelot, Les alchimistes grecs. p. 24 ff. etc. Schrader, Sprachvergl. und Urgesch.[2] 224; Brandis, Hermes 2. Bd. 1867, p. 265 ff.

[4] Man denke bloß an die Abhängigkeit der Katamenien und Geburtsperioden vom Mond, an die schon sehr früh beobachteten hebdomadischen Krankheitskrisen u. dgl.

[5] Ganz abgesehen von der in der Namensgebung zutage tretenden Reinkarnationstheorie möchte ich darauf verweisen, daß in Athen die Drittväter (*Τριτοπάτορες*) um Kindersegen angefleht werden: „*Φανόδημος* (FHG I, 367, 4) *φησὶν ὅτι . . . Ἀθηναῖοι . . . εἴχονται αὐτοῖς ὑπὲρ γενέσεως παίδων ὅταν γαμεῖν μέλλωσιν*“.

annahm,[1] so müssen auch die Sachseelen überhaupt zu zeugenden Urbildern der Einzelgegenstände[2] geworden sein. Und wie sich die Seelen, die ursprünglich wesen- und leblose Schattenbilder des Lebens darstellen, nach und nach parasitisch zur eigentlichen Triebkraft des Körpers, zum Träger alles inneren Lebens, zum wahren Ich des Menschen entwickeln, so wachsen die ursprünglich nur traumhaften Sachseelen, die kleinen und flüchtigen *εἴδωλα* und *δείκελα*, die eine weitverbreitete volkstümliche Vorstellung von den Gegenständen abschweben und in das Auge des Sehenden, Erinnernden oder Träumenden vorübergehend eindringen läßt, an Größe und Vollkommenheit über ihre wirklichen Vorbilder hinaus und werden aus vergänglichen, subjektiven Abbildungen der Dinge zu bleibenden, wahrhaft seienden, mangellosen und ewigen Wesenskernen der Erscheinungen; die *εἴδωλα* und *δείκελα* des Demokrit[3] verwandeln sich in die *εἴδη* der Platonischen Begriffsontologie, die die uralte mystische Vorstellung[4] der Sach-

[1] Vgl. die finnischen, samoanischen und nordamerikanischen Vorstellungen totemistischen Charakters, die schon GOMPERZ, Griechische Denker S. 321 (573) nach D'ACOSTA, LAFFITEAUX und TYLORS Beobachtungen mitteilt, und mit der Genesis der platonischen Ideenlehre in Verbindung bringt.

[2] Nur aus dieser Vorgeschichte heraus wird z. B. das innere Widerstreben Platos gegen die Annahme von Ideen für Artefacten verständlich.

[3] DIELS A 118, B 123 und 166, FVS[2] p. 371, Z. 26 ff.; p. 408, Z. 6; p. 415, Z. 29.

[4] Die unmittelbare Abhängigkeit Platos von gewissen — allerdings mit genialer Freiheit erfaßten und weitergebildeten — mystischen Lehren ist besonders an den Gleichnissen deutlich und schon den antiken Kommentatoren aufgefallen. Was das Höhlengleichnis anlangt so bemerkt Proclos (zu Tim. 290, bei DIELS FVS[2] 509_{28} fälschlich auf Pherekydes bezogen, mit dessen Kosmologie dieses Bild unvereinbar ist) *„τῶν παλαιῶν ἄντρον καλούντων τὸν κόσμον . . . καὶ σπήλαιον."* Dazu vgl. unten Kap. IV über die kosmischen Höhlenheiligtümer der Mithriasten. Durch orphische Vermittlung (vgl. die Höhle der Nacht, vor der die Adrasteia die Becken schlägt, ABEL fr. orph. Nr. 109 f., p. 194) ist die Vorstellung in die mystische Kosmologie der Griechen eingedrungen. Auch die „Schattenbilder" und „Wasserspiegelungen" dieser berühmten Phaidonstelle sind altbekannte mystische Seelengleichnisse (vgl. Apollod. *περὶ θεῶν* bei Stobäus ed. I, p. 420 w *„ὑποτίθεται* (sc. Homer) *τὰς ψυχὰς τοῖς εἰδώλοις τοῖς ἐν τοῖς κατόπτροις φαινομένους ὁμοίας καὶ τοῖς διὰ τῶν ὑδάτων συνισταμένοις, ἃ καθάπαξ ἡμῖν ἐξείκασται καὶ τὰς κινήσεις μιμεῖται, στερεμνώδη δὲ ὑπόστασιν οὐδεμίαν ἔχει εἰς ἀντίληψιν καὶ ἁφήν"*. (Gerade diese Ungreifbarkeit, die die Wesenlosigkeit des *εἴδωλον* ausmacht, wird beim *εἶδος* als Körperlosigkeit des wahren Seins zum echtesten Merkmal der Idealität!) Zahlreiche leicht noch zu vermehrende folkloristische Belege für Alter und Verbreitung dieser Vorstellungen bei NEGELEIN, Bild, Spiegel und Schatten im Volksglauben, Arch. f. Religionswiss. 1902, S. 22 ff., wo aber die Spiegel als Grabbeigaben seltsamerweise vergessen worden sind. Auch die Gleichnisse von *κάτοπτρον* und dem Wasserspiegel verdankt Plato wahrscheinlich orphischen Überlieferungen. Ich denke an das *κάτοπτρον Διονύσου* (Nonn. Dion. VI, 273, ABEL, fr. orph.

seele[1] in einer heute noch nicht ganz überwundenen Verschmelzung mit den rationalistischen Elementen der verstandesklaren sokratischen Definitionslehre enthalten.

Daß Plato selbst noch spät und ausdrücklich erklären mußte, die astronomischen Erscheinungen, „die bunten Deckengemälde“[2] am Himmel, seien selbst auch nur unvollkommene Abbilder der ewigen Ideen, wie alles Irdische und Körperliche sonst, beweist deutlich genug, daß noch zu seiner Zeit die *ἀστρονομοῦντες* sehr geneigt waren, den Himmelsbildern eine wesentlichere Realität einzuräumen als den Dingen hienieden.

Jedenfalls erklärt sich nur aus dieser damals und später noch weit verbreiteten, aber vorzüglich im Orient zur Entwicklung gelangten Vorstellung von ewigen Urbildern alles Seienden am Himmel,[3] wieso Erde und Meer in den Himmelsmantel des Pherekydes,[4] Bilder von Erde, Meer, Flußnetz, Himmel und Okeanos, Darstellungen der „quinque plagae mundi“ mit aller Flora und Fauna in den orphischen Peplos der Kore-Harmonia,[5] die *„τμήματα γῆς, σφαῖραι οὐρανοῦ,*[6] *φυτῶν καὶ ζώων δια-*

---

195), an dem Plotin (36, 12, p. 247 Kh.) ausdrücklich das Verhältnis von Idee und Sinnenwelt exemplifiziert, ferner an den nach Abel, fr. 315 cf. Plotin 1, 8 p. 10, 23 ff. Kh. in orphischen Schriften behandelten Narcissusmythus, der dort höchstwahrscheinlich, ähnlich wie die verwandte Hylasfabel in der Straßburger Kosmogonie (Zielinsky, Arch. f. Religionswiss. 1905, S. 327) eine mystische Auslegung erfahren haben wird.

[1] Nur der Begriff der Sachseele als Kern der Ideenlehre vermag m. E. das doppelseitige Verhältnis (Aristot. Metaph. A 6 und M 4) von Ding und Idee, die durchaus dem Verhältnis von Leib und Seele vergleichbare Teilnahme *μεθέξις* Inhaerenz einerseits, Abbildung andererseits sowohl wie die für die spätere Entwicklung des Gedankens so bedeutsame Vorstellung vom zeugenden Urbild (*„αἰτία παραδειγματική“*, Xenokrates bei Procl. Plat. Parmen. p. 621 Stallb.) genügend zu erklären.

[2] Staat 529 B *„ἐν ὀροφῇ ποικίλματα“* und das folgende bis 530 incl.

[3] Vgl. Sohâr fol. 31, col. 36[6]: „Alles was auf Erden angetroffen wird, befindet sich im Himmel und nichts ist so gering, daß es nicht sein Vorbild im Himmel hätte.“

[4] Damit erledigt sich Zellers Einwand gegen die Deutung des *φᾶρος* auf den Himmel, Phil. der Griechen I[5] 1, 83 Anm., wo das *ἐν αὐτῷ ποικίλει γῆν* etc. als unvereinbar mit dieser Vorstellung bezeichnet wird.

[5] Claudian Rapt. Pros. v. 211 ff. oben S. 256 und die Nachbildungen bei Alanus de Insulis unten S. 229[2].

[6] Die Einteilung der Erde in eine Anzahl (5 oder 7) von „Zonen“, die ebensovielen „Zonen“ des Himmels entsprechen, bei den Griechen zuerst für die pythagoreische Schule (Diels Dox. 492[8], 378[21]) bezeugt, ist zweifellos älter als die Theorie von der Kugelgestalt der Erde. Ob die (von Gruppe jedenfalls zu Unrecht als Sphären gedeuteten) 5 oder 7 *μύχοι* des Kosmos bei Pherekydes hierhergehören, mag vorläufig dahinstehen. Noch die niemals abgekommene griechische Bezeichnung *κλίματα γῆς* für diese kosmischen Teilungen weist deutlich genug auf die *κλίμαξ* von Stufen (bab. tubḳati, arab. tabbakât, hebr. thekuphoth?) am abgetreppten Weltenberg hin, den die Sonne (vgl.

φοραὶ“ [1] in den philonischen Mantel des Logos und die ganze sichtbare Welt in den Mantel des syrischen Olam-Aion [2] eingewirkt erscheinen; nur aus dieser Einsicht heraus erfaßt man die ursprüngliche Meinung hinter der platonisierenden Ausdrucksweise eines Damaskios, der Kore *μιμήματα τῶν νοερῶν* — „Abbilder der Ideen“ — in den Peplos einweben läßt, und den wahren Sinn der Worte des Proclos, die alte Vorstellungen noch treuer bewahrend, die Göttin einmal den *διάκοσμος τῶν οὐρανίων* — die astralen Urbilder alles Wirklichen — ein anderes Mal aber, offenbar im selben Bild verharrend, den *διάκοσμος τῆν ζωῆς* — die ewige Himmelsordnung alles Lebens, „Geburt und Grab“ — in das Kleid des Weltenherrn wirken läßt.

Nur dieser Gedankengang endlich erklärt die in mehreren Überlieferungen. durchscheinende mystische Beziehung des Himmelsmantels zur Weltschöpfung, sei es, daß das Kosmoskleid als selbsttätig zeugendes Urprinzip auftritt, wie der *ἀργῆς χιτών* der Orphiker [3] oder der talmudische Himmel „Wijlon“, von dem es heißt,[4] daß er sich täglich auf- und einrollt und so „jeden Tag das Werk der Schöpfung erneuert“,[5] sei es,

---

unten Kap. IV die Kosmogramme des Mar Aba von Nisibis) im Wechsel der Jahreszeiten in verschiedener Höhe umwandelt. Über diese wechselnden Bahnen der Sonne, deren Bedeutung für die Erklärung des Gilgamešepos und der Henochapokalypse ich an anderem Ort zu erläutern hoffe, vgl. auch die talmudische Doktrin Pesachim 94[6] Mon. Jud. II, p. 203$_{24/25}$: „in vier Bahnen (über den Bergen, den bebauten Weltteilen, der Wüste und dem Meer) wandelt die Sonne etc.“

[1] Siehe unten S. 224$_2$. cf. de migr. Abr. 18 (I, 42) *„ἐσθῆς πεποικιλμένη ἔκ τε τῶν αἰσθητῶν καὶ νοητῶν δυναμέων“*.

[2] Vgl. auch oben Fig. 7 die Darstellung des Weltenbergs mit seinen fünf Stufen auf dem Mantel des Adad, dazu oben S. 22$_0$ die Darstellung des „Berges“ auf dem Opfermantel des chinesischen Kaisers.

[3] Vgl. oben Text Nr. 39, S. 105.

[4] Rabbi Schimeon ben Lakisch, Chagiga XII, 6. Mon. Jud p. 193, Nr. 648, Z. 10ff.; dazu vgl. unten über das verschwindende und wieder erscheinende Kleid im Schöpfungsepos.

[5] Bis ins hohe Mittelalter hinein bleibt die mystische Vorstellung lebendig, daß eine fortgesetzte Neuschöpfung durch das himmlische Gewebe den unaufhörlichen Abgang an irdischen Wesen und Wirklichkeiten ersetzen muß. In den „Echécs amoureux“ fol. 3a, Sieper S. 8, ebenso im Rosenroman webt die „Dame Nature“ unaufhörlich alle Dinge der Welt „à l'exemplaire des ydees qui devant les choses crees sont en la pensée divine“ in ihr Kleid, „car Atropos le fil desront et defface les pourtraitures“. Bei Alanus de Insulis fehlt der Zug; an der entsprechenden Stelle steht dafür: „in lateritiis tabulis“ (bezeichnend für den Ursprung der Vorstellung!) „arundini styli ministerio virgo varias rerum picturales sociabat imagines; pictura tamen subiacenti materiae familiariter non cohaerens velociter evanescendo moriens nulla imaginum post se relinquebat vestigia. Quas cum saepe suscitando puella crebro vivere faciebat, tamen in scripturae proposito perseverare non poterant.“ In andern Varianten erscheint die schöpferische Gottheit

daß das mystische Gewebe, wie der syrische Peplos des Aion oder der Himmelsmantel des Pherekydeischen Zas als erstes Werk des Weltenschöpfers, als Vor- und Urbild alles Erschaffenen, als „*δημιουργικὸν παράδειγμα*“ gilt.

Zur Erklärung aller dieser Gedanken möchte ich zunächst an den Rufzauber lautmalerischen Klanges erinnern: man weiß, wie er nicht nur Vögel und Tiere in die Netze oder in Schußweite des Jägers drängt, sondern ganz allgemein Erwünschtes aus unnahbaren Fernen anlockt, Widerstrebendes durch „Incantation“, Anruf und Namensnennung zum Dienste knechtet. Selbst über die Grenzen von Raum und Zeit wirkt er hinaus: Ungeborenes zwingt das Wort in die Wirklichkeit, Unwirklichem leiht es Wesen; so wird der rechte Name zum schöpferischen Wort der Gottheit, zum mystischen *λόγος*,[1] dessen weltenbauende Wirksamkeit[2] der eine der erst kürzlich[3] ganz rein aus der jetzigen gegenseitigen Verkettung herausgeschälten biblischen Schöpfungsmythen anschaulich vorführt, und den das Johannesevangelium allem Erschaffenen als urzeugenden Anfang vorausgehen läßt.

Neben dieser mystischen Lehre von der Weltentstehung aus dem Wort scheint nun einst ebenbürtig die tiefsinnige Vorstellung von der Weltenschöpfung durch ein Urbild alles Seienden gestanden zu sein. Auf ein solches *εἰκὼν καὶ αἴδιον παράδειγμα* blickt der Weltenschöpfer

---

auch noch schmiedend. Vgl. Roman de la Rose ed. Marteau v. 16827 ff. und Boethius Consol. I, 1.

[1] Die älteste Erwähnung des *ΛΟΓΟΣ ᾽ΑΕΙ᾽ΩΝ* (*λόγος αἰών*) steht bei Heraklit Diels, fr. 1. Diels Übersetzung scheint mir den Sinn der Stelle mehr zu verdecken als zu erklären; es muß heißen: „für dieses «Ewige Wort» aber haben die Menschen keinen Sinn, weder bevor sie es gehört haben, noch wenn sie es einmal zuerst vernommen haben u. s. f.“ „*ἔπη*“ sind im folgenden absichtlich von *λόγος* unterschieden und müssen auch im Deutschen durch ein anderes Wort gegeben werden. Soweit man jetzt sieht, ist eine direkte Abhängigkeit des Johannesevangeliums von Heraklit, wie Norden, Antike Kunstprosa II, 437 ff. und Pfleiderer, Urchristentum II², 339 annehmen wollten, weniger wahrscheinlich als eine gemeinsame Beeinflussung durch orientalische Spekulationen. Vgl. dazu zuletzt Grimme, Der Logos in Südarabien, orient. Beiträge Th. Nöldeke gewidmet, Gießen 1906, s. 453 ff., wo auf den Gebrauch von „amr“ in südarabischen Inschriften und die parallele Verwendung von „amâtu“ = Wort in babylonischen Hymnen hingewiesen wird. Ferner Herbert Baynes, History of the Logos Journ. Roy. Asiatic Society 1906.

[2] Vgl. zuletzt Maspero, sur la toute puissance de la parole, Recueil de travaux relatifs à la phil. et archeol. egypt. et assyr. Bd. XXIV, p. 168.

[3] Schwally, „Die biblischen Schöpfungsberichte“, im Archiv f. Religionswiss. 1906, p. 159 ff.

des platonischen Timaeus[1] hin, ein *προκέντημα*,[2] *προχάραγμα*[3] oder *ἀρχήτυπον*[4] der Welt scheinen die Neupythagoräer gekannt zu haben.[5]

Daß die Lehre alt ist, ergibt sich nicht nur aus der Eigenart der Vorstellung selbst, sondern auch aus unmittelbaren Zeugnissen. So läßt Empedocles in einem Fragment die Form der Gestalten durch Prägung,[6] den Stoff durch Zeugung und Mischung,[7] in einem zweiten die Mannigfaltigkeit des Erschaffenen durch farbenmischende Maler,[8] allerdings nur mehr gleichnisweise, entstehen. Ganz buchstäblich als *προκέντημα τοῦ κόσμου* aber scheint — wie schon Neander[9] vermutet hat — noch der stickende Zas des Pherekydes jenen Weltenmantel zu wirken.

Ja es läßt sich sogar zeigen, daß der jonische Mystiker in jenen

---

[1] 29 B.

[2] Der Ausdruck *προκέντημα* ist nach der gewöhnlichen Annahme vom Abstecken eines Bauplans hergeleitet. Die Möglichkeit, daß *κεντεῖν* mit der „acus Babylonia", der Stickernadel zusammenhinge, daß also der Ausdruck zu dem Mythus von dem *ποίκιλμα* in nächster Beziehung steht, wäre zu erwägen. Auch an die durchbohrten Kartons für Wandgemälde könnte man denken, wenn anders diese Technik für das Altertum bezeugt wäre.

[3] Gedacht ist hier wohl an das Einritzen einer Zeichnung in Wachs oder Ton.

[4] Dieser Ausdruck bezieht sich wohl auf den uralten Brauch, Siegelintaglios in weichen Massen, wie Wachs oder Ton abzudrucken bezw. Metall durch Stempel zu prägen. Zum Prägestempel *τύπος* gehört als Komplement der Abdruck, *ἐκμάγειον* oder *ἔκτυπον*; beides nebeneinander genannt bei Plato LL. VII, 801 D. Auch der mystische Ausdruck *σφραγίς* für die Taufe (geistige Geburt?) muß irgendwie mit dieser Vorstellung zusammenhängen. Himmel und Erde bilden zusammen nach sethianischer Theorie die Gestalt eines großen Siegels (Hippolyt ref. V, 19, p. 202 DUNKER).

[5] Die termini sämtlich bei Nicomach, Arithm. Intr. I, c. 4.

[6] DIELS FVS², Nr. 22, p. 181, Z. 20, „*εἴδεσιν ἐκμακτοῖσιν*".

[7] ibid. „*γέννηι τε κρήσει*"; die „*κρᾶσις*" gehört zur Vorstellung von dem mystischen, bei „Orpheus", Plato, aber auch noch bei Chrysipp erwähnten *κρατήρ*. Vgl. die Ausführungen von WOLFGANG SCHULTZ, Memnon II B. S. 35 ff. über die kosmologische Ausdeutung des Mischtranks (*κυκεών*) in der antiken Mystik (Heraklit fr. 125; Theol. arithm. ed. Ast. *περὶ δυάδος*).

[8] ibid fr, 23 „*ὡς δ' ὁπόταν γραφέες ἀναθήματα ποικίλλωσιν*" u. s. w. Daß hier orphische Vorstellungen nachwirken, ergibt sich aus Nonnos, Dion. XII, 30 ff., wo der Gott Phanes Protogonos im kosmischen Haus der Harmonia (cf. XLI, 278 „*δόμον περίτροχον εἰκόνα κόσμου*") die Wände mit schicksalsverkündenden Gemälden bemalt hat:

. . „*ἀντιπόρῳ παρὰ τοίχῳ* . .
. . *ἐπεδείκνυε κυκλάδι κούρῃ*
κυρβίας Ἁρμονίης ἑτεροζύγας αἷς ἐνὶ κεῖται
εἶν ἐνὶ θέσφατα πάντα ταπὲρ πεπρώμενα κόσμου
Πρωτογόνοιο Φάνητος ἐπέγραφε μαντίπολος χείρ
καὶ γραφίδων ποίκιλλεν ἐφάρμενον οἶκον ἑκάστῃ".

[9] Vgl. oben S. 194₃.

Quellen,[1] denen er die Vorstellung vom Himmelsmantel und von seinem kosmischen Schmuck entlehnte, auch diese Beziehungen zur Weltenschöpfung schon fertig vorgefunden haben muß. Daß der Jude Philon nicht nur den Sternenmantel, sondern auch den Mythus vom stickenden Weltschöpfer gekannt haben muß,[2] würde freilich noch nicht viel beweisen, denn der könnte — so unwahrscheinlich das wäre — aus Pherekydes geschöpft haben. Aber es sind deutliche Zeichen dafür vorhanden, daß Philo auf apokryphe, mystische Scholien zum Schöpfungsbericht der Genesis, wenn nicht auf einen apokryphen Schöpfungsmythus selbst anspielt, der der verlorenen syrischen Quelle des Euseb sehr ähnlich gewesen sein muß. Im kanonischen Genesistext, wie er heute vorliegt und natürlich auch schon Philo vorlag, ist das Werk des ersten Tages Himmel und Erde und Licht. Wie das Licht geschaffen wurde, steht nicht da. Man erfährt nur, daß Jahve es „schied“ von der Finsternis. Aber von dieser Finsternis, die nach Gen. 1, 2 von jeher über der „Tehom“ lag, heißt es Hiob 38, 9 daß Jahve das Meer darein-wickelt, wie in Windeln, und im 18. Psalm,[3] daß Gott sie „zu seiner Hülle setzt“;[4] vom „Licht“ aber heißt es wieder in einem Psalm,[5] daß Jahve sich hineinhüllt „wie in Kleid“. Über den ursprünglichen Zusammenhang aller dieser Andeutungen scheinen nun die Rabbiner noch in später Zeit etwas mehr gewußt zu haben, als sie sich öffentlich zu sagen getrauten; denn es heißt:[6] „Rabbi

---

[1] Siehe darüber unten Kap. V.

[2] De somniis I, 35 ed. Wendland, vol. III, p. 249 „*τὴν ποικιλτικὴν τέχνην ἐνόμισαν μέν τινες οὕτως ἠμελήμενον καὶ ἀφανὲς εἶναι πρᾶγμα, ὥστε ὑφάνταις αὐτὴν ἀνέθεσαν. ἐγὼ δ'ου μόνον αὐτήν, ἀλλὰ καὶ τοὔνομα τέθηπα καὶ μάλιστ' ὅταν εἰς τὰ γῆς τμήματα καὶ τὰς ἐν οὐρανῷ σφαίρας καὶ ζῴων καὶ φυτῶν διαφορὰς καὶ τὸ παμποίκιλον ἴφασμα τούτονι τὸν κόσμον ἀπίδω. Τὸν γάρ τοῦ πλέγματος* (s. unten S. 242[5] über den Ausdruck *πλοκή* bei den Orphikern) *παντὸς τούτου δημιουργὸν εὑρετὴν τῆς ποικιλτικῆς ἐπινοεῖν εὐθὺς ἐπιστήμης ἀναγκάζομαι.*“

[3] Vers 12.

[4] Dazu ist das avestische „Kleid der Finsternis“ des Añgra Mainyu (Darmsteter, Zend-Avesta tome I, p. 221 und 11) zu vergleichen. Siehe auch im Ḳoran Sure XXV, v. 49 „er ist es, der Euch die Nacht gemacht hat als Kleid, als Hülle“. Oder Sure LXXVIII, v. 10: „Wir haben die Nacht gemacht als Bekleidung („libâsan“, genau wie bab. „lubasu“ im Schöpfungsepos Keil. Bibl. VI$_1$, S. 22 Z. 25; vgl. oben S. 92 Nr. 10 „nalbaš šame“.) In der Kosmogonie der mohammedanischen Legende (Jâḳût I, 24, 2) wird die Nacht als Vorhang (ḥigâb) vorgestellt. Ähnlich heißt es im Ujgurischen „die Schöpfung zerriß ihr schwarzes Hemd“ (Vámbéry, Kudatku Bilik S. 218) und „Ich habe das Kleid der Finsternis abgelegt“ (ibid. S. 70). Dazu die *ἐννύχιοι χιτῶνες οὐρανοῦ* oben S. 93, Text Nr. 13.

[5] 104, 2, oben S. 87 Text Nr. 1.

[6] Mon. Jud. p. 186, Nr. 666.

Simeon ben Jehozadak fragte den Rabbi Samuel bar Nachman und sprach zu ihm: «Da ich gehört habe, daß du ein Kenner der Überlieferung[1] bist, so sage mir: wie ward das Licht erschaffen?» Jener gab zur Antwort: «der Heilige, gelobt sei er, hüllte sich in Licht wie in ein Gewand, und der Glanz seiner Herrlichkeit strahlte von einem Ende der Welt bis zum andern.»[2] (Diese Deutung) sprach er zu ihm ganz leise. Auf die Frage, warum er das tue, fügte er hinzu: «Sowie ich es leise vernommen habe, so teile ich es dir auch wieder leise mit.» «Hätte R. Jizchak es nicht öffentlich vorgetragen», sagte darauf R. Berakjah, «so wäre es nicht möglich gewesen, so etwas zu sagen».

Die Stelle zeigt sehr deutlich, wie neben dem gereinigten Schrifttext, über dessen unversehrte Erhaltung die rabbinische Orthodoxie argwöhnisch wachte, im stillen die heidnisch anschaulichen altorientalischen Mythen[3] unausrottbar fortlebten und sich allsogleich ans Tageslicht wagten, sobald sich irgendwo im Kanon die leiseste Bestätigung, Rechtfertigung oder Anknüpfung für das Mythenmotiv finden ließ: weshalb denn auch gerade diese meist an den Haaren herbeigezogenen Begründungen für die Einsicht in den wahren Ursprung des Motivs ganz wertlos sind.

Um so wichtiger für vergleichende Forschungen werden die Bruchstücke der apokryphen Agadah[4] selbst, die untereinander enger

---

[1] „Baal agadah“ Herr der Geschichte, Gegensatz: „Baal Halacha“ = Jurist, Kasuist.

[2] Vgl. dazu oben S. 94 den persischen Text Nr. 15 vom Himmelszelt, das „hinleuchtet über die drei Drittel der Erde“. Gemeint ist natürlich das Ausspannen des Gewandes.

[3] Hier nur einige Beispiele: einmal verrät R. Asarja nach R. Chanina die Kenntnis eines Mythus vom Kampfe der Sonne gegen den Mond (Mon. Jud. p. 205, Nr. 718, Z. 46 ff.). Wie es dabei zugegangen sei muß, kann man daraus schließen, daß mehrfach (z. B. Mon. Jud. p. 194, Z. 29) erwähnt wird, daß Gott, wie der griechische Herakles, Pfeile (Sonnenwaffen) und Speere (Mondwaffe, vgl. darüber Winckler GJ S. 169) gegen Mond und Sonne abschießt. R. Jochanan b. Sakkai (Mon. Jud. p. 218, Z. 35), spielt auf den himmelstürmenden Gottesfeind Nimrod und seine Scharen an, ein Dritter (Sanhedrin 76 a) kennt die Kastration des Noah durch seinen Sohn Cham (also den Uranos-Kronosmythus) u. s. w. Mon. Jud. p. 181, Z. 38 (Raschi) ist ein Fragment einer vollständigen, wie ich zu zeigen hoffe, persischen Kosmogonie erhalten: „Drei Schöpfungen sind der Welt vorangegangen. Die Wasser, der Wind, (Ruach = πνευμᾶ = Geist) und das Feuer. Die Wasser wurden schwanger und gebaren die Finsternis, das Feuer wurde schwanger und gebar das Licht und der Wind gebar die Weisheit.“

[4] Zwei Themen werden von den Rabbinern als esoterische Geheimlehren nur unter vier Augen mündlich tradiert: „Maasseh bereschith“ „die Werke der Schöpfung“ (Kosmogonie) und „Maasseh Merkaba“ „die Lehre vom mystischen Thronwagen Gottes“ (Astralmystik). Vgl. Erich Bischoff, Babylonisch-astrales im Talmud und Midrasch, Leipzig 1907, S. 78 ff. und 149 ff.

zusammenhängen, als man auf den ersten Blick zu glauben geneigt wäre. So gehört zu dem oben angeführten Mythus von der Erschaffung des Lichtes ohne Zweifel die Lehre des R. Eliezer[1] über die Entstehung des Himmels: „Woher sind die Himmel erschaffen worden? Von dem Lichtgewand des Heiligen, gelobt sei er, mit dem er bekleidet ist, nahm er etwas und breitete es aus wie ein Gewand. Und dieses dehnte sich und dehnte sich bis er ihm zurief: Genug! Und er heißt deshalb Schaddaj,[2] weil er dem Himmel zurief „daj“ (= genug) und dieser stehen blieb.“

Stellt man alle diese versprengten Andeutungen zusammen und vergleicht sie mit dem kanonischen Text einerseits, den Schilderungen bei Philo und Euseb andrerseits, so scheint tatsächlich in den mündlichen Überlieferungen über „maasseh bereschith“ die Schöpfung des Lichtes und seine Scheidung von der Finsternis über dem Wasser, die Scheidung von Erde und Meer, ähnlich dargestellt worden zu sein, wie in jenem syrischen Text, wo bei der Schilderung der Weltenwebe erzählt wird, wie der Aion bunt bekleidet, der Tag durch das Sonnenlicht[3] erhellt, die Nacht mit schwärzlicher Farbe unterwirkt und mit goldgewebten Sternen geschmückt[4] wurde, wie Mar' Olam das Licht als Himmel ausgespannt,[5] das Meer in Finsternis gehüllt[6] und von der Erde geschieden[6] hat.

Nur auf einen solchen Mythus kann es zurückgehen, wenn der Talmud[7] den Šemeš, babylonisch Šamaš, die Sonne „Arga-

---

[1] Mon. Jud. p. 192, Nr. 68.

[2] Zur wirklichen Bedeutung des Namens Šadd-ai = Mondberg vgl. Hommel, GGGAO S. 177₃.

[3] Vgl. Euseb. „*λευκὴν* (prädik.) *ἐφαίδρυνεν ἡμέραν ἡλίῳ*“ und R. Samuel ben Nachman: „Der Glanz des Lichtgewandes erhellt die Welt“ zu Gen. 1, 5 „Gott nannte das Licht Tag“.

[4] Vgl. Euseb. a. a. O. „*νύκτα ὑποστρώσας μελαντέρῳ χρώματι . . . χρυσοϋφη ψήγματα ἀστέρων στίλβειν ἐν αὐτῷ ἐποίησεν*“ zu Gen. I, 5 „Er nannte die Finsternis Nacht“ und Ps. 18, 12 „Dunkel setzt er sich zu seiner Hülle“.

[5] „*ἀέρα ἐκτείνας*“ Euseb.; R. Elieser: „Der Herr breitete das Lichtgewand aus“, babyl. (s. oben S. 92) „Bel breitet das Gewand des Himmels aus“.

[6] Euseb. „*μέγα πέλαγος ἐξαπλώσας, γῆν ἐν μέσῳ σταθμησάμενος.*“ Hiob 38, 9 bezw. 8 und 10 „Da ich das Meer in Dunkel hüllte“ und „ihm Riegel und Tür setzte und sprach bis hierher und nicht weiter“.

[7] Numeri rabba VII, 4. Mon. Jud. p. 202, Nr. 708, Z. 44.

«מֶרְכָּבוֹ אַרְגָּמָן.» זֶה הַשֶּׁמֶשׁ שֶׁהוּא נָתוּן לְמַעֲלָה וְהוּא רוֹכֵב בְּמֶרְכָּבָה וּמֵאִיר לְעוֹלָם. כְּמָה דְתֵימָא «וְהוּא כְּחָתָן יוֹצֵא מֵחֻפָּתוֹ וְגו׳». וּמִכֹּחַ הַשֶּׁמֶשׁ הַגְּשָׁמִים יוֹרְדִים. וּמִכֹּחַ הַשֶּׁמֶשׁ הָאָרֶץ מַעֲלָה פֵּרוֹת. וּלְכָךְ קְרָאוֹ אַרְגָּמָן שֶׁיְּצָרוֹ הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא לֶאֱרוֹג מָן לַבְּרִיּוֹת. וְאֵין מָן אֶלָּא פֵּרוֹת וּמְזוֹנוֹת. . .

„Sein Wagen (Gespann; „Merkaba“ ist der technische, auch für den himmlischen Thronwagen Jahve's in der Ezechielvision gebrauchte Ausdruck) ist von Purpur“ (Cantic. III, 10); das ist der Šemeš, der oben am Himmel ist und mit dem Wagen fährt und der Welt leuchtet, wie es heißt: „Er geht heraus, wie ein Bräutigam aus seinem Gemache“ (Ps. XIX, 6). Und durch die Kraft des Šemeš kommen die Regen

man“ = Weber[1] nennt — ein unschätzbares Fragment, das einerseits verrät, welche Gottheit in diesem Mythus als Weltschöpfer gedacht war, anderseits eben dadurch auch die Tilgung des ganzen Motives aus dem Authenticum durchaus begreiflich erscheinen läßt, — wenn in katabanischen (südarabischen) Inschriften eine Himmelsgottheit Haukum[2] (von „ḥwk“ arab. = weben) vorkommt, und wenn im Babylonischen der Sternhimmel „burûmu“ = „Gewebe“ von „barâmu“ = „weben“ genannt wird.[3] Sicherlich hat auch Philon, der dem Weltenschöpfer die Erfindung der Buntwirkerei und Stickerkunst[4] zuschreibt, nicht aus den kanonischen Überlieferungen des jüdischen Schrifttums über Jahve Elohim geschöpft. Was er in philosophisch allegorischer Verwässerung seinen Glaubensgenossen vorzusetzen wagt, ist ganz einfach der Mythus eines alten westsemitischen Gottes „Sticker“ (Rokem), der auch durch eine Reihe von sonst unverständlichen theophoren Orts- und Personennamen[5] wirklich bezeugt ist.

herab und durch die Kraft des Šemes läßt die Erde Früchte sprossen.“ (Man beachte die typische Bilderfolge *ὗε, κύε* der Theogamie.) „Darum wird er: אַרְגָּמָן, = „Weber“, genannt, weil Gott die Sonne erschaffen hat, das Manna für die Menschen zu weben [ארג].“ Unter Manna ist nichts anderes als die Früchte und die Nahrung zu verstehen.“ Dazu vgl. oben S. 138₁, ferner die arabische Redensart „der Regen webt die Erde, macht (Streifen auf ihr“ Hommel, GGGAO 141₁). Daß die ganze Stelle, wie der Zusammenhang ergibt, auf ein Wortspiel mit „argaman“ = Purpur und „arag“ (weben) + „manna“ hinausläuft, schwächt die Beweiskraft der Überlieferung über das Weben der Sonne um so weniger ab, als der *Gott Šemeš Argaman = Purpur-Sonne die merkwürdigste Übereinstimmung mit dem „hethitischen“ Herakles Sandan aufweist, dessen Namen nach Apul. und Tranqu. bei Joh. Lyd. mag. III, 64, S. 258 ed. Bonn. von der einheimischen Bezeichnung seines roten Gewandes abgeleitet ist. (Vgl. oben S. 167₂.) Auch die Überlieferung bei Pollux I, 45, daß der phönizische Herakles (= Melqart von Tyrus) den Purpur erfunden habe, um seiner Geliebten ein Purpurgewand schenken zu können, ergibt sich durch den Vergleich mit der zitierten Talmudstelle einerseits, der pherekydeischen Fabel von der Peplosgabe des Zas an seine Braut andrerseits als ein in diesen Kreis gehöriger, echter und alter Mythus.

[1] In dem oben S. 110, Nr. 52 angeführten Sisyphusfragment des Kritias wird *Χρόνος* nicht nur als Urheber des *καλὸν ποίκιλμα* also als „Weber“ und „Buntwirker“ wie der Zas des Pherekydes, sondern auch als *σοφὸς τέκτων* (über die pherekydeische und die persischen Parallelen s. unten Kap. IV) bezeichnet. Ganz ebenso kennt der Talmud die Sonne nicht nur als Weber, sondern auch als *τέκτων*: Joma 20b unten: «Rabbi Levi (3. Jahrh. n. Chr.) sagt: „Die Sonne sägt an der Himmelsfeste wie ein Zimmermann, daher kommen die Sonnenstäubchen.“» Vgl. Hommel, Aufs. u. Abh. S. 251₁) über das Tierkreisbild „nangaru“ = Zimmermann.

[2] Hartw. Derenbourg, Revue assyriol. V, p. 122 ff., Nr. II. Die Erklärung des Namens gab Hommel.

[3] Hommel, GGGAO 140f. u. 141₁.

[4] „*ποικιλτικῆς ἐπιστήμης εὑρέτην*“ oben S. 224₂.

[5] רֶקֶם — so zu punktieren nach Anleitung von griech. *ρωκημι* 1 Chron. 2₄₄ (L) — gewöhnlich „Rekem“ vokalisiert: Jos. 18₂₇ als benjaminitischer Ortsname; Num. 31₈ als

Aber mit alledem sind die Spuren des Schöpfungsmantels im biblischen Schrifttum noch immer nicht erschöpft. Wenn Philon in Gedanken seinen bewundernden Blick auf das unbegreiflich geheimnisvolle kosmische Gewebe richtet, sieht er nicht nur die Teile der Erde (*τμήματα γῆς*), die Sphären des Himmels und die Elemente,[1] sondern auch noch die „Gattungen" aller Pflanzen und Tiere (*ζώων καὶ φυτῶν διαφοράς*). Nach einer anonymen gnostischen Lehre[2] verfertigt die Göttermutter als Geschenk für den *Αὐτοπάτωρ* genannten Gott „aus der transzendenten Welt, in der sich alle Dinge noch als Gattungsbegriffe und Urbilder befinden" ein mystisches Schöpfungsgewand,[3] das wohl mit dem „*ἔνδυμα μυστήριον* lucis" der sogenannten Pistis Sophia[4] identisch ist. Das sind genau dieselben Vorstellungen, die die jüdischen Mystiker, künstlich genug, an die Stelle Gen. 3, 21 anknüpfen, wo es heißt, daß Jahve den Menschen „Kleider machte". Vom „Lichtgewand", das der Herr am ersten Tag geschaffen hatte, vom Gewebe des „Argaman Šemeš" sollte nicht allzuviel gesprochen werden. So hielt sich denn die Lust zu fabulieren an dieser harmloseren Stelle schadlos und ließ den Herrn statt der biblischen „Kleider aus Fellen" (עור) seinen Geschöpfen Lichtgewänder („kothenoth ôr" אור) umlegen.[5] Nach R. Simon b. Laqisch hatten diese Gewänder Ähnlichkeit mit dem Firmament,[6] nach kabbalistischer Lehre aber waren auf den

---

Namen eines Königs von Midian; 1 Chron. 2_{43} f. in einer Genealogie als Sohn Hebrons, Vater Shammais; 1 Chron. 7_{16}, Namen eines Mannes aus dem Stamm Menasse. Nach T. K. Cheyne, Enc. Bibl. 4031 ist Richter $6_{3, 33}$, 7_{12} für בני קדם „Söhne des Ostens" (vgl. oben S. 164_5) בני רקם zu lesen. Daß in allen diesen Fällen „Rokem" Korruption von „Jerahmeel" sein sollte, darf man wohl als eine der vielen, allzuweitgehenden Folgerungen einer Lieblingsmeinung dieses hochverdienten Bibelkritikers betrachten.

[1] Philo *περὶ φυγάδων* 562, 23 „*ἐνδύεται δὲ ὁ μὲν πρεσβύτατος τοῦ ὄντος λόγος ὡς ἐσθῆτα τὸν κόσμον. γῆν γὰρ καὶ ὕδωρ καὶ τὰ ἐκ τούτων ἐπαμπίσχεται.*" Dazu die unten zitierten gnostischen Überlieferungen im Codex Brucianus.

[2] Koptisch überliefert im sogenannten Codex Brucianus des British Museum. Vgl. die Ausgabe von Amélineau in den „Notices et extraits des mss. de la Bibliotheque Nationale, vol. XXIX 1ère partie p. 132 „Ensuite elle" (sc. la Mère) „établit *AYTOΠATΩP* Père et Eternelle: elle lui donna l'aeon du Caché, celui dans lequel toutes choses se trouvent comme espéces, figures, images, formes . . ., dissemblances" (vgl. *διαφοραί* bei Philon) „et changements etc. . . Elle en fît un vêtement".

[3] cf. ibid. p. 134 „ensuite la Mère donna au *ΠΡΩΤΟΓΕΝΝΗΤΩΡ* un vêtement pour faire toute chôse en lui" etc.

[4] Schwartze p. 7 und 11 ff. ed. Berlin 1851. Weiter unten ausführlich zitiert.

[5] R. Meir soll eine Pentateuchrolle (megillah) besessen haben, in der diese Lesart des Urtextes zu finden war; cf. Bereschith rabba 20. Dazu Sohâr II, 229 b (vgl. Siegfried, Philo von Alexandria S. 297) „Als Adam in den Garten Eden trat, bekleidete ihn Gott mit einem Gewand von Licht".

[6] Vgl. Bacher, Agada der Pal. Amoräer I, 384.

mystischen Kleidern des ersten Menschen Feldtiere und Vögel aller Art abgebildet, die aussahen und sich bewegten, als ob sie lebendig wären.[1] Ähnlich sind auf den drei selbstgewebten Kleidern der Natura (*Φύσις*) bei Alanus de Insulis[2] alle Geschöpfe der Luft, der Erde und des Wassers, zuunterst selbst die Urbilder aller Pflanzen eingewebt. Dasselbe Gewand, aus den vier Elementen gewebt, mit den eingewebten Urbildern aller Wesen — Fische, Vögel, Tiere und Menschen — „nach den Ideen Gottes" gefertigt, kehrt dann noch in dem altfranzösischen Roman der „Echecs amoureux"[3] wieder. Auch die deutsche Sage von der schönen Tochter

[1] Vgl. Eisenmenger, Entdecktes Judentum I, 652 f. und neuerdings Aug. Wünsche, Schöpfung und Sündenfall des ersten Menschen, in „Ex oriente lux" herausgeg. v. Hugo Winckler, Leipzig 1906, 2. Bd., 4. Hft., S. 42.

[2] de planctu naturae, Migne, Patrol. lat. CCX, 435 C, D: „vestis autem ex serica lana contexta" (aus Wolle ist das Himmelskleid auch bei Nonnos gewoben — s. oben S. 120$_0$ — zur Seide vgl. oben S. 192) . . „multifario protecta colore, puellae pelli" (*ῥεβρίς*! s. oben S. 86$_7$, S. 106, Text Nr. 42; dazu S. 82 f. über das Himmelsvließ und das oben S. 228$_5$ besprochene Wortspiel zwischen den hebräischen Ausdrücken für Licht- bezw. Fellkleid) „serviebat in usum . . . Haec autem, nimis subtilizata, subterfugiens oculorum indaginem, ad tantam materiae tenuitatem devenerat, ut eius aerisque eandem crederes esse naturam, in qua, prout oculis pictura imaginabatur, animalium celebratur concilium." Man sieht den Adler, Geier, Falken, Sträuße, die Gans, den Pfauen, Phönix, Storch, Kranich, Fasan, Hahn, Uhu, die Eule, Krähe, den Specht, die Wachtel, Taube, den Raben; „haec animalia, quamvis illic allegorice viverent, ibi tamen esse videbantur ad litteram." 436 D folgt ein „sindon . ., quam puella inconsutibiliter" (vgl. das ungenähte Kleid des Hochpriesters und den ungenähten Rock Christi, Ev. Joh. 19$_{23}$ oben S. 186) „ipsa discrete texuerat", von Wasserfarbe, mit allen Wassertieren, Sirenen, Fischen aller Art; „haec sculpturae tropo picturae eleganter in pallio figuratae natare videbantur pro miraculo." 437 D endlich eine „tunica polymita" (der Ausdruck der Vulgata für Josephs „bunten Rock") „quae multis stellata coloribus, in grossiorem materiam conglobata, in terrestris elementi speciem aspirabat. In huius vestis parte primaria homo sensualitatis deponens segnitiam" (hier ist auf die weiter unten zu besprechende Theorie vom Ablegen aller irdischen Unvollkommenheiten beim Durchgang der Seele durch die Sphären angespielt. Vgl. einstweilen Poimandres ed. Parthey c. 25, p. 14 und Macrob. Somn. Scip. I, 12, 14 ff.; Serv. Virg. Aen. VI, 714) „ductus ratiocinationis aurigatione" (zu dem Bild von der „Wagenfahrt der Vernunft" zum Sitz der himmlischen Geheimnisse vgl. die Einleitung zum Lehrgedicht des Parmenides und die Wagenfahrt der Seele in Platons Phaidros) „coeli penetrabat arcana" . . . ferner „quaedam picturae incantatio terrestria animalia vivere faciebat . . . Quid vero in caligis camisiaque in superioribus vestibus consepultis picturae industria somniabat nulla certitudinis auctoritate probavi, sed tantum ut quaedam fragilis probabilitatis remedia docuerunt, opinor in herbarum arborumque naturis ibi picturae lusisse lasciviam." Die Annahme einer spätorphischen Vorlage — etwa einer verlorenen Dichtung des Claudian — für diese Schilderung wird sich kaum vermeiden lassen.

[3] Vgl. Marie Gothein a. a. O. S. 353 und Siepers treffliche Inhaltsübersicht der ungedruckten Handschrift, Weimar 1898, S. 8 f.

Heinrichs des Voglers, die in drei Tagen und drei Nächten[1] eine Decke webt, auf der alle Tiere des Erdbodens zu sehen waren,[2] dürfte mit diesen Vorbildern durch unbekannte Zwischenglieder zusammenhängen. So scheinen also wie in dem Peplos des Aion bei Euseb und dem „*παμποίκιλον ὕφασμα κόσμου*“ des Philon auch schon im mystischen Gewebe des semitischen Sonnengottes Šemeš die Urbilder aller Pflanzen und Tiere eingewirkt gewesen zu sein. Mit diesem mystischen Bilderschmuck, ja nur seinetwegen, tritt das Himmelstuch tatsächlich auch an einer berühmten Bibelstelle, allerdings erst des Neuen Testaments in Erscheinung, eine Überlieferung, die von jeher nicht nur den Erklärern, sondern auch schon den Textillustratoren in all ihrer Naivität Kopfzerbrechens genug gemacht hat:

Es geschah eines Tages um die sechste Stunde[3] in Jaffa, da stieg Simon Petrus, hungrig wie er war, auf den Söller des Gerbers, um zu beten und wurde entzückt: „*θεωρεῖ τὸν οὐρανὸν ἀνεῳγμένον καὶ καταβαῖνον σκεῦός τι ὡς ὀθόνην μεγάλην τέσσαρσιν ἀρχαῖς καθιέμενον ἐπὶ τῆς γῆς, ἐν τῷ ὑπῆρχεν πάντα τὰ τετράποδα καὶ ἑρπετὰ τῆς γῆς καὶ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ.*“ Nachdem dann das Wort Gottes dreimal an den Apostel ergangen ist, entschwindet das ganze Ding wieder im Himmel.

Schon die Vulgata hat die Symbolik dieses Vorganges nicht mehr verstanden. Der h. Hieronymus übersetzt „*καταβαῖνον σκεῦός τι ὡς ὀθόνην μεγάλην*“ mit „vas descendens quasi linteum magnum“.[4] Die Bilderbibeln[5] lassen ihrerseits einen tiefen, sackartigen Bausch aus einem an den vier Zipfeln zusammengeknoteten Leintuch gebildet, vom Himmel herabhängen. Damit aber der unten auf dem Dach stehende und sich den Hals verrenkende Apostel doch einigermaßen ausnehmen kann, was in dieser improvisierten Jagdtasche kreucht und fleucht,[6] muß noch

[1] Vgl. oben S. 129, Z. 2 und 139[1].

[2] Kuhn und Schwartz, Norddeutsche Märchen 184 f.

[3] Acta Apostolor. 10, 11 ff., 11, 5 ff. Mit der sechsten Stunde ist die Mittags- und Essenszeit gemeint.

[4] Luther: „ein Gefäß“, noch zuletzt Rudolf Knopf bei Johannes Weiss, Schriften des N. T., Göttingen 1907: „ein Behälter“.

[5] Ich denke hier nur an neuere Kunstwerke (Doré, Schnorr v. Carolsfeld und einige Stiche des 16. und 17. Jahrhdts.), ältere Beispiele sind mir nicht erinnerlich, doch war die Vision Petri, wie aus einer Schilderung im Liber Pontificalis des Agnellus von Ravenna (vgl. dazu Wickhoff, „das Speisezimmer des Bischofs Neon“, Rep. f. bildende Kunst XVII. Bd., p. 15) hervorgeht, in altchristlicher Zeit ein beliebter Gegenstand für die Ausmalung der Refectorien (Triclinia).

[6] In der neuesten Ausgabe der Apostelgeschichte (Schriften des N. T. hg. v.

eigens ein Engel herabschweben und einen Zipfel dieses sonderbaren „Topfes“ niederhalten. Man braucht sich den Vorgang nur einmal in dieser Weise anschaulich vorzustellen — bloß deshalb erwähne ich jene Bilderbibeln —, um einzusehen, daß eine so einfältige Vision der Überlieferung nicht zugemutet werden darf. Denn selbst wenn sie nicht innerlich widerspruchsvoll und unvorstellbar wäre, was in aller Welt sollte sich für die Reinheit oder Unreinheit aller Geschöpfe — darum handelt es sich ja — daraus ergeben, daß alle miteinander in einen Topf geworfen werden? Etwas mehr Geist und Tiefe wird man dem Erfinder einer Vision, mit der eine der einschneidendsten Umbildungen des Urchristentums begründet werden sollte, doch noch zugestehen müssen!

Tatsächlich hat erst die Vulgata die zwei in der Anschauung unverträglichen Bilder „vas quasi linteum“ verkuppelt. Denn „*σκεῦος τι*“ im Griechischen ist wohl der unanschaulichste, leerste, mit jeder beliebigen weiteren Ausmalung verträglichste Ausdruck, den man sich nur denken kann — so indifferent, daß Protagoras die sonst als *τὰ μεταξὺ ὀνόματα* bezeichneten nomina neutrius generis unter der Bezeichnung *σκεύη* zusammenfassen konnte.[1] In der Übersetzung könnte kaum der Ausdruck „Ding“ oder „Zeug“, „Vorrichtung“, „Zurüstung“ oder „Gerät“ farblos genug sein.

Der Sinn kann also jedenfalls nur der sein, daß Petrus „den Himmel aufgetan und ein großes Ding herabkommen sieht, aussehend wie ein Segeltuch, an den vier Enden heruntergesenkt zur Erde;[2] in dem“ [3] — keineswegs eingefangen oder eingeschlossen, sondern einfach „sichtbar bezw. zu sehen“ [4] — „waren alle Vierfüßler und Kriechtiere der Erde und alle Vögel des Himmels“, also genau das, was Philo meint, wenn er in seinem „*ὕφασμα*“ die „*διαφορὰς φυτῶν καὶ ζῴων*“ erblickt.

Ein Mißverständnis scheint nicht mehr möglich: was wirklich dort

---

Johannes Weiss, Göttingen 1907, p. 573) nimmt Rudolf Knopf in sichtlicher Verlegenheit eine „flachgewölbte Höhlung des Behälters“ an.

[1] Arist. rhet. 3, 8; Sophist. elench. 14.

[2] Vgl. dazu oben S. 94 den avestischen Text Nr. 15 „diesen Himmel, befestigt an seinen fernen Enden“ oder Cosm. Indicopl. *Χριστ. Τοπογρ.* (Migne PG LXXX. Bd., c. 184 A) „*εἰς τὰ ἄκρα τῆς γῆς κατὰ τα τέσσαρα μέρη αὐτῆς ὁ οὐρανὸς αὐτῇ κεκόλληται*“.

[3] Zu „*ἐν ᾧ ὑπῆρχεν*“ vgl. Pherekydes oben S. 197, „*ἐν αὐτῷ ποικίλλει*“. „*ὑπάρχειν*“ ist hier, wie in der späteren Gräcität ganz allgemein gebräuchlich, statt einfachem „*εἶναι*“, keineswegs aber emphatisch oder mit irgend einer besonderen Betonung der physischen Gegenwart des Subjekts gebraucht. Vgl. übrigens oben S. 229$_2$ bei Alanus de Insulis „ibi tamen esse ad litteram videbantur“.

[4] *θεωρεῖ* nachwirkend.

steht, heißt nichts anderes, als daß sich vor den verzückten Blicken des Heiligen wunderbarerweise am hellen Mittag der Himmel öffnet und, wie sonst nur am Abend, jene „*ὀθόνη μεγάλη*“, jener himmlische Vorhang, den die Rabbinen[1] später „Wijlon“,[2] zur Zeit Petri wahrscheinlich noch „paroketh“ nannten, herabrollt, um vor den staunenden Augen des Apostels „das Werk der Schöpfung zu erneuern“.[3] In den geheimnisvollen Gestalten des gestirnten Himmels sieht Petrus nach der alten, nie vergessenen esoterischen Lehre seines Volkes die ewigen Urbilder des Erschaffenen,[4] die „*παραδείγματα*“ aller vierfüßigen, aller kriechenden Tiere der Erde, aller Vögel des Himmels.[5] In einer lebendigen Anschauung erfaßt er die neue Wahrheit, die Überwindung jenes Dualismus, der am durchgebildetsten in der maçdäischen Lehre von den „ahrimanischen“ Geschöpfen auftritt, aber auch bei allen anderen Völkern in einer Unterscheidung gewisser vorzugsweise als „chthonisch“ betrachteter Tiere[6] durchschimmert, durch die Lehre, daß alle Lebewesen ohne Unterschied Geschöpfe des einen allgütigen Gottes sind: im Bilde offenbart sich ihm und denen, die das tiefsinnige alte Symbol noch erfaßten, das neue Gebot: „was Gott rein gemacht hat, sollst du nicht für unheilig erklären“.

Daß der heilige Hieronymus die Stelle nicht mehr verstanden hat, wird den nicht wundern, der sich an seine klassische Übersetzung „kaḍok = sicut nihilum“[7] erinnert. Die Vorstellung vom Himmelsmantel

---

[1] Zu der oben angeführten Hauptstelle vgl. noch R. Meir, (Aboth di R. Nathan 37) Mon. Jud. p. 194, Nr. 686, „Sohar“ ibid. Nr. 686 und den gnostischen Himmelstopos „*καταπέτασμα*“ in der „Pistis Sophia“.

[2] Wie, wo und warum — etwa aus zahlenmystischen Gründen, die ich jedoch nicht zu durchschauen vermag — das lateinische Lehnwort den älteren Ausdruck verdrängt hat, kann ich nicht sagen. Lateinische Namen sind ja wohl in Syrien häufig, aber geschrieben wurde doch m. W. von abendländischen Sprachen nur das Griechische.

[3] cf. oben S. 221 4. 5.

[4] Vgl. oben S. 217 0 die peratitische Lehre von den „Urbildern“ der Tierwelt am Himmel.

[5] Daß die Fische des Meeres fehlen, ist merkwürdig. Dem Zusammenhang nach müßten sie erwähnt sein, denn die Speiseverbote lasteten auch auf gewissen Fischgattungen. Sollten diese Tabu's allein von den Urchristen länger festgehalten worden sein?

[6] Bei den Römern gilt z. B. die Ziege als ein solches Tier der Unterirdischen. Der Flamen Dialis darf sie nicht berühren, ja nicht einmal nennen, so wenig etwa wie eine Leiche oder eine Bohne. (Gell. X, 15, 12, Plut. Qu. Rom 111.) Die gleiche Vorstellung bei den Juden, Mon. Jud. p. 128, Nr. 653, Z. 35 „Als Opfer gegen die Erde wurde die Ziege dargebracht“. Vgl. dazu den Bock „für Asasel“ 3 Mos. 16.

[7] Siehe oben S. 87 4.

scheint im Abendlande — gewissen Kreisen wenigstens[1] — gründlich verloren gegangen zu sein, seit der Kosmokrator mit den Reichsinsignien nach Byzanz übersiedelt und die Peplosfeiern der Heidentempel eingestellt waren. Jedenfalls kann nach all den Spuren, die von der spätesten mittelalterlich christlichen und rabbinischen Litteratur angefangen, durch das griechisch-syrische und durch das jüdisch-hellenistische Schrifttum zurückverlaufen bis in die hymnischen Bestandteile des alten Testamentes selber, an dem Vorhandensein und dem hohen Alter einer semitischen Schöpfungslegende, die das All durch den Bildzauber entstehen läßt, um so weniger gezweifelt werden, als das gleiche Urprinzip auch an einer anderen Stelle des Genesismythus unverkennbar durchschimmert. Denn daß der Ausdruck von der Erschaffung des Menschen „im Ebenbild Gottes“[2] nicht das bedeuten kann, was abstrakte, theologische Spekulationen hineinlegen — die Ähnlichkeit der unsterblichen Seele des Menschen mit der Gottheit[3] — ist an sich klar. Viel näher kommt man dem ursprünglichen Sinn schon an der Hand eines gnostischen Fragmentes,[4] das den Menschen durch sieben Dämonen[5] nach einem überirdischen Lichtbild erschaffen läßt. Die authentische Erklärung des Bibeltextes aber bietet die erste Tafel des babylonischen Gilgameš-epos.[6] Von den Göttern aufgefordert,[5] ihrem Geschöpf Gilgameš einen Gefährten an die Seite zu geben, schafft die große Mutter Aruru[7] den sogenannten Eabani, indem sie aus Lehm ein Abbild („zikru“)[8] des Himmelsgottes Anu formt. Dieser Lehmklotz nun darf keineswegs als der erst zu beseelende „irdische Leib“ des Eabani aufgefaßt werden. Es ist vielmehr das tönerne Urbild (*πρωτόπλασμα*), durch dessen Formung im Bildzauberritual unmittelbar der lebende Eabani hervorgebracht wird.

---

[1] Dem Cistercienser Alanus z. B. war das Bild freilich noch ganz vertraut. Vgl. oben S. 229[2] „tunica stellata“. Allein da lag wahrscheinlich eine bestimmte antike Quelle vor.

[2] Gen. I, 26, 27, 5, 1, 9, 6.

[3] Bestenfalls könnte die Stelle eine den wirklichen Sachverhalt umkehrende Rechtfertigung anthropomorpher Gottesvorstellungen enthalten.

[4] Satornilos Eiren. 1, 18.

[5] cf. Gen. I, 26 „Lasset uns Menschen machen“. Wer sich dafür interessiert, wie die rabbinische Orthodoxie den anstößigen Plural wegerklärt, vgl. Mon. Jud. p. 178, Nr. 642.

[6] Jensen, Babylonische Mythen und Epen, keilinschr. Bibl. VI, 1, S. 120 f.

[7] In der Adapalegende a. a. O. S. 92, Z. 6 scheint an Stelle der Aruru (eine Erdgöttin, griech. *ἀρούρη*?) der babylonische Schmiedegott Ea, ursprünglich ebenfalls ein Gott der Erdtiefe als Menschenschöpfer vorausgesetzt zu sein.

[8] Siehe oben S. 216[5] über die astrale Bedeutung des Wortes.

Der Grundgedanke aller dieser Schöpfungslegenden ist durchsichtig genug: wer heute mit tändelndem Stift in flüchtigen Zügen die feinen Umrisse einer geliebten Gestalt an den Rand eines Buches zeichnet, von dessen immer wieder verschwimmenden Zeilen hinweg seine Gedanken ruhelos in traumerfüllte Ferne schweifen, ist sich der Ohnmacht dieser sehnsüchtigen Evokation über die unerbittlich in Zeit und Raum zerdehnte Wirklichkeit schmerzlich bewußt. Aber es gab Zeiten, wo der Glaube an den Zauber des Bildes noch Berge zu versetzen wähnte, Zeiten, wo die starre Grenze zwischen dem Reich der Dinge und dem der Gedanken zu zerfließen und der willkürlich gelenkte Lauf scheinbar freisteigender Vorstellungen in den schwerfälligen Gang des wirklichen Lebens einzugreifen schien.[1]

Wie man damals überzeugt war, durch die Zerstörung des Abbilds das Leben des Urbilds auszulöschen,[2] so glaubte man durch Formung eines magischen Urbildes auf geheimnisvolle Weise ein neues Abbild (ἔκτυπον) der Gattung zu schaffen. Wie die nachahmende Gebärde des Büffeltanzes oder das geritzte Linienbild des Renntiers das Urbild vom fernen Ort her in die Fallen des Jägers locken sollte, so treibt ein steingeformter Maiskolben oder Erdapfel nach peruanischem Glauben[3] die abgebildeten Früchte, das wachsgeknetete Bild eines erwünschten Haustiers nach den Vorstellungen der Coraindianer[4] das ungeborene Wesen aus dem mütterlichen Schoß der Erde herauf in den Machtbereich des zauberkundigen Bildners.

Wie der Rufzauber des Wortes und die Inkantation der Musik,[5] zwingt eben auch der Bildzauber mit magischer Gewalt den nur von

---

[1] Eine eingehende psychologische Theorie des Bildzaubers hoffe ich in anderem Zusammenhang geben zu können.

[2] Viele Beispiele bei FOSSEY, La magie assyrienne, Paris 1902 und L. W. KING, Babylonian magic, vorzüglich aus der Serie der sogenannten maqlu-Texte. (Vgl. O. WEBER, Litt. der Bab., Leipzig 1906, S. 159.) Noch das Landrecht von Perigord befiehlt die Hinrichtung flüchtiger Verbrecher in effigie so oft zu wiederholen „jusqu'a ce que mort s'en suive". Vgl. TARDE, Études penales et sociales p. 241.

[3] P. J. DE ARRIAGA, Exstirpacion de la idolatria del Piru, Lima, 1621, pp. 15, 16, 25.

[4] C. LUMHOLZ, Unknown Mexico, London 1903, I, 485 ff.

[5] Man erinnert sich an Orpheus, Amphion und Apollon, wie sie die Mauern von Städten durch Musik aufbauten. (SCHULTZ, Altjon. Mystik, S. 305, Z. 27 ff. verflüchtigt mit Unrecht diesen Mauerbau zu einer Allegorie auf eine Gesetzgebung.) Vgl. die Weltschöpfung durch Syrisma (Pfeifen) im sogenannten achten Buch Mosis bei DIETERICH, Abraxas, 175, 8 ff.

der Gottheit erschauten[1] *κόσμος μέλλων*[2] zur Parusie in das gegenwärtige Reich der Wirklichkeit.

Nur eines bedarf noch dringend der Erklärung. In keinem dieser Mythen, sei es, daß man an den webenden und stickenden Šemeš-Argaman-Hauḳum-Roḳem der Semiten, an den Zas des Pherekydes, oder die Kore-Harmonia-*Φύσις* der Orphiker, sei es, daß man an die Töpferwerkstatt des Chnum, des Ea, der Aruru, des Prometheus, oder Pygmalion, oder an die geschmiedeten Menschen und Tiere des Hephaistos und der Kyklopen[3] denkt — nirgends ist das zeugende Urbild eine bloße Zeichnung an sich, ein Schatten oder ein wunderbares Lichtbild, wie der Unkundige es vielleicht eher erwarten würde; fast überall[4] ist vielmehr die Urschöpfung mit der Erdenschwere eines niedrigen Handwerks, mit der Mühsal physischer Demiurgie belastet.

Es ist nicht zu leugnen, daß die Schöpfungslegende dadurch in den Augen der Späteren an Erhabenheit einbüßen mußte,[5] ja daß ihr mythisches Handwerk auf einzelne Göttergestalten geradezu deklassierend eingewirkt hat. Eine Gestalt wie der häßliche, rußige, von seiner Gattin mit einem vornehmen Olympier betrogene Hinketeufel, jener arme Schelm Hephaistos im Demodokoslied erklärt zur Genüge, warum der spätere Supernaturalismus den Weltenbildner als eine Art untergeordneten Handlanger vom Logos, dem „ideator mundi“ abtrennen zu müssen glaubte. Nur muß man sich hüten derartige Anschauungen für ursprünglich zu halten. Nirgends tritt die ungeheure soziale Entwicklung, die sich zwischen der mythenbildenden und der geschichtlichen Zeit vollzogen hat, deutlicher zu Tage, als in der sinkenden Wertschätzung und veränderten Auffassung der Demiurgie. Gewiß ist, daß das reife Altertum von der *δημιουργικὴ τέχνη* nur noch im Gegensatz zu den „freien“ Künsten spricht und die „*δημιουργικὴ ἀρετή*“, das „*δημιουργικὸν ἔθνος*“, „*δημιουργικὸν καὶ βάναυσον πλῆθος*“ ziemlich abfällig beurteilt.[6] Neben diese Tatsachen

---

[1] Vgl. Keilinschriftl. Bibl. VI, 1 120 f. 33 „Aruru schuf in ihrem Herzen ein Abbild des Anu“.

[2] Siehe unten S. 251 6. 7 zum Text des Kosmas Indikopleustes.

[3] Siehe unten über die geschmiedeten *θεράποντες* bei Pherekydes.

[4] Die einzige Ausnahme scheinen die orphischen Wandgemälde des Phanes (oben S. 223 8) zu bilden.

[5] Vgl. etwa Syrian in Arist. Metaph., p. 850 b. Abel, fr. orph., p. 239, fr. 211 „die Theologen scheuen sich nicht, die Kyklopen und den Hephaistos Schmiede und Baumeister zu nennen („*οὐκ ὀκνοῦντες καλεῖν*“) und Athene wie Kore weben zu lassen“.

[6] Bei den Juden war das Gewerbe der Weber, das im vorliegenden Zusammenhang vor allem in Betracht kommt, in historischer Zeit besonders verachtet. Vgl. Imm. Benzinger, Hebräische Archäologie[2], Tübingen 1907, S. 153.

gehalten, stellt sich dann allerdings die Demiurgie der Götter keineswegs als eine so naheliegende und selbstverständliche Sache dar, wie die naturalistischen Deutungen der Wolken- und Windmythologen ihre arglosen Adepten glauben machen möchten.[1]

Man versteht wohl ohne weiters aus den psychologischen Grundlagen des Ahnenkultus heraus, daß die Götter sich von denselben Speisen nähren wie die Menschen, menschliche Kleider tragen, auf menschliche Weise lieben, zeugen und gebären, mit menschlichen Waffen kämpfen, von menschlichen Waffen verwundet werden, ja auf menschliche Art sterben und begraben werden.

Allein wer sich gegenwärtig hält, daß die großen oberen himmlischen Götter nicht aus den namenlosen Schatten der niederen Menge,[2] aus den Laren des engen Hauses armer und machtloser Bauern, sondern aus den Ahnen der Herrschergeschlechter hervorgewachsen sind,[3] der wird sich zunächst doch wundern, sie mit der knechtischen Arbeit gedrückter Unfreier[4] und schmutziger Lohnarbeiter beschäftigt zu finden.

Tatsächlich führt die Erklärung dieser seltsamen Mythen tief hinein in eine kaum noch erforschte Urzeit der menschlichen Gesellschaft und in die älteste mystische Auffassung des Handwerksbetriebs. Mr. J. G. Frazer, der ausgezeichnete Religionshistoriker, der zuerst in seinen „Lectures on the early history of the kingship“[5] einige Lichtstrahlen auf ein dunkles und pfadloses Gebiet geworfen hat, dessen Erforschung allzulang durch die uneingestandenen Vorurteile einer demokratisch orientierten Soziologie verhindert worden ist, hat zuerst die Aufmerksamkeit auf die magisch-priesterlichen Funktionen des Urkönigtums gelenkt, und auf jene Sippenhäupter hingewiesen, die noch im republikanischen Staat als Scheinkönige fortlebend, das heilige Feuer, den Mittelpunkt des Stadtstaates

---

[1] Auf altmodische Phantastereien einzugehen, die das Weben der Götter aus ziehenden Nebelschleiern, das Bauen aus der Auftürmung der Wolken durch den Wind (s. unten Kap. IV), das Schmieden aus dem Poltern im Innern von Vulkanen oder gar aus vulkanischen Gewitterphänomenen ableiten wollen, wäre Zeit- und Raumverschwendung.

[2] Ellis, Reise durch Hawai etc., Hamburg 1828, S. 203, traf auf den Sandwichinseln die Vorstellung, daß die Schatten des gemeinen Volkes überhaupt kein Fortleben besäßen.

[3] Das beste Beispiel bleibt immer noch die in heller historischer Zeit erfolgte Erhebung des Genius Augusti zum römischen Reichsgott. Nur weil die Ahnen der Könige des Volkes Götter sind, heißen die Könige gottentstammt.

[4] „Elender als ein Weib“ nennt der oben S. 199[2] zitierte Papyrus Sallier den Webersklaven!

[5] London, Macmillan, 1906.

zu unterhalten,[1] die öffentlichen Opfer darzubringen, den Ratschluß ihrer göttlichen Ahnen zu erforschen und die öffentlichen Verfluchungen auszusprechen, ja ursprünglich sogar Wind und Wetter zu machen,[2] für das Gedeihen der Feldfrüchte, glückliche Schiffahrt und reichen Fischfang zu sorgen hatten. Auch die magische Kraft der Könige als Ärzte und Heilande, die bis weit in helle historische Zeit hinein anerkannt wurde,[3] hat Frazer zuerst im Zusammenhang besprochen und erklärt.

Ganz entgangen ist ihm dagegen merkwürdigerweise die ebenfalls bis weit in die neuere Geschichte hinein zu verfolgende Beziehung des Königstums zu gewissen, später als knechtisch bezeichneten Arbeiten, deren Verrichtung später Rationalismus[4] als Ehrung geringgeschätzter,

---

[1] Dazu möchte ich eine bezeichnende Einzelheit nachtragen, die Frazers Aufmerksamkeit entgangen zu sein scheint. Der römische König, von dem Frazer so schön nachgewiesen hat, daß er als Sohn des heiligen Herdfeuers galt, war verfassungsmäßig verpflichtet, bei ausgebrochener Feuersbrunst persönlich auf der Brandstätte zu erscheinen, natürlich nicht als eine Art Hauptmann der Bürgerfeuerwehr, wie Mommsen, Römische Geschichte I[9], S. 63, Z. 6, in seiner begeisterten Darstellung altrömischer Einfachheit und in seiner Abneigung gegen allen „Priesterschwindel“ anzunehmen scheint, sondern um das Feuer durch den Zauber seiner geheiligten Person zu bannen; eine Funktion, die nach dem Zeugnis der berühmten Sagen über Leo d. Großen und den Borgobrand in Rom auf den Papst übergegangen zu sein scheint. Leicht könnte der im Angesicht des brennenden Rom Hymnen rezitierende Nero nur eine böswillige historische Karikatur auf den Versuch des phantastischen Schwachkopfs darstellen, den gewiß nicht von ihm angestifteten Brand nach altrömischer Königssitte zu beschwören. Später scheint dieser öffentliche Feuerbeschwörer wie die wettermachenden Könige Salmoneus und Amulius Silvius zu einem frevelhaften Zauberer auf eigene Faust herabgesunken zu sein. (Vgl. die in Mörikes berühmter Ballade verarbeiteten Volkssagen vom „Feuerreiter“, gesammelt in Wilh. Herz's klein. Schriften.)

[2] Frazer a. a. O. 124 ff., 204. Die Somalibeduinen nennen ihren Häuptling nach Burton (Forschungsreisen, Leipzig 1860, I, 238) „Roblai“, „Regenprinz“. Andere sehr bezeichnende, von Frazer übersehene Zeugnisse bietet die schwedische Überlieferung. Ynglingasaga 15 büßt der mythische Schwedenkönig Domaldi dreijährigen Mißwachs mit seinem Leben; ebd. 43 wird König Olaf Tretelgja in seinem Haus verbrannt, um Fruchtbarkeit über das Land zu bringen. Andres der Art bei P. Hermann, Nordische Mythologie, S. 466. Noch Gustav Wasa klagt auf dem Reichstag von Westerå: „Wie schwer ist doch das Los eines Königs. Bekommt das Volk keinen Regen, so geben sie ihm Schuld, bekommen sie keinen Sonnenschein, machen sie es ebenso, haben sie harte Jahre, Hungersnot und Pestilenz, stracks muß er die Schuld daran tragen.“

[3] Nicht nur die Könige afrikanischer Jägervölker, wie der Walos, sondern auch die Könige von Dänemark, Frankreich und England, die letzteren bis ins 18. Jahrh. hinein, heilten gewisse Krankheiten durch Handauflegen (Frazer a. a. O. S. 126). In Alexandria wurde Vespasian aufgefordert, Lahme und Blinde durch Handauflegung zu heilen. Die widerstrebend vorgenommene Kur gelang (Sueton Vesp. 7; Tacit. hist. IV, 81).

[4] Man erinnere sich an die Anekdote vom pflügenden Kaiser Joseph. Daß der Kaiser nicht von selbst auf einen so theatralischen Einfall kam, sondern vermutlich

aber für den Staat hochwichtiger Stände erklärt. Er erwähnt wohl im Vorübergehen, daß bei den Fans in Westafrika[1] das Gewerbe des Schmiedes für heilig gilt und nur von Häuptlingen ausgeübt werden darf,[2] ohne sich aber dabei an die Schmiedewerkstatt Karls IX. und die Drechselbank Ludwigs XVI. im Louvre, an die Uhrmacherkünste Karls V. in S. Juste, an das Handwerk, das jeder Hohenzollernprinz altem Herkommen gemäß erlernen muß, endlich vor allem an die eigenhändig gewebten, mit authentischen Signaturen versehenen kostbaren Teppiche zu erinnern, durch deren Verkauf die unermeßlich reichen Khalifen von Bagdad ihren persönlichen Lebensunterhalt bestritten[3] — angeblich um auch nicht unwissentlich etwa von unrechtmäßig erworbenem Gut zu zehren.[4] Lauter durch sakralen Konservatismus versteinerte Überreste einer Zeit, wo das Sippenhaupt noch selbst mit kundiger Hand

---

aufgefordert wurde, eine Furche zu ziehen, wird schon dadurch wahrscheinlich, daß die Geschichte im Vaterland des mythischen Pflügerkönigs Przemysl spielt. Der römische Cincinnatus gehört natürlich genau so in diesen Kreis wie die jährliche Pflugfeier des Kaisers von China. Auch die Landnahmesagen von den pflügenden Königen Kadmos („Ikkar Babili“ = „Pflüger bezw. Landmann von Babylon“ ist schon bei Nebukradrezzar als babyl. Königstitel nachweisbar, cf. H. Winckler, Ex oriente lux B. II S. 112[43], und Jason (der „Arzt“, als „Pflüger“ mit der Demeter in mystischer Ehe verbunden) gehören hierher. Die Hammerschläge des Herrschers bei Grundsteinlegungen möchten zu den Sagen von den mauerbauenden Königen (Romulus, Orpheus; Moses baut ganz eigenhändig das Stiftszelt u. s. w.) zu stellen sein, wenn nicht vielleicht bloß die magische Hammerweihe gegen Blitz der Zeremonie zu Grunde liegt.

[1] O. Lenz, Skizzen aus Westafrika, Berlin 1878, p. 87.

[2] Bei den Kongovölkern muß der Schmied von königlicher Abkunft sein. Vgl. Bastian, S. Salvador p. 161.

[3] Vgl. den Bericht des Benjamin von Tudela ed. Asher I p. 55. Dasselbe wird (vgl. Hammer, Gemäldesaal S. 112) von dem berühmten syrischen Atabegen Nur-ed-din und von Muhammed, dem Gazneviden berichtet (vgl. Dow, Geschichte von Hindostan, Leipzig 1772, I, 238). Ein Araberfürst, wie der Imam von Jemen, ernährte sich durch den Betrieb des Schneiderhandwerks (Niebuhr, Beschreibung Arabiens p. 195). Gerade im Hinblick auf diese Nachricht ist der syrische Stadtnamen Ῥαφεῖα (Steph. Byz. s. v.) wichtig, da man ihn als theophor zu einem mit Ῥαφεύς = „Schneider“ übersetzten einheimischen Gott stellen müßte, wenn anders man sicher wüßte, daß Übersetzung und nicht Translitteration eines orientalischen Namens (?רפא) vorliegt. — König Salomon soll nach orientalischer Sage (Hammer, Rosenöl I, 153) gelernter Korbflechter gewesen sein.

[4] Selig (Paulus), Cassel, Wissenschaftl. Berichte der Erfurter Akademie gemeinnütz. Wissensch., Erfurt 1853, 1. Bd., S. 41. Ob bei diesen signierten Geweben — die Namensfertigung war ein Privileg ähnlich wie die Münzprägung — in historischer Zeit wirklich noch an eigenhändige Herstellung zu denken ist, bleibt zweifelhaft. Sicher ist in dieser Institution der Ursprung der für die Geschichte der Luxusgewerbe so wichtig gewordenen Palastmanufakturen zu suchen.

für die ganze Sippe, als *Δημιουργὸς* der weisen Werke waltete, die er allein zu wirken wußte. So erklärt sich, daß „Kajn“ arab. „Schmied“[1] in Himiarischen Inschriften[2] noch als Titel = „Fürst“ oder Herr bedeutet, daß unter den chaldäischen Urkönigen des Berossos einer „Amenon“ = „ummanu“ = Handwerker,[3] ein midianitischer König in der Bibel[4] „Rokem“ = Sticker, heißt und daß bei den dorischen und peloponnesischen Griechenstämmen überhaupt[5] die höchste obrigkeitliche Person den Titel *Δαμιοργὸς* noch zu einer Zeit führte, wo der Werksbedarf solcher größerer Verbände längst durch eine besondere, ursprünglich erbliche[6] Kaste der *δημιουργοί* gedeckt wurde. Erst spätere Umwälzungen

---

[1] Hebr. Ḳajin, arab. ḳajn = Schmied unter andern Handwerkern auf den sogenannten nabatäisch-sinaitischen Inschriften aufgezählt — ZDMG 1860, XIV, 404 — zur Bedeutung s. GELPKE, Neutestamentl. Studien in den „theol. Studien und Kritiken“ (1849) S. 639 ff.

[2] Vgl. TUCH, ZDMG XXIV, 432. Mythologisiert erscheint die Figur als „Kain“ in der Genesis. Vgl. unten den syrischen „Hephaistos“, bab. = nangaru = *τέκτων*, als Mörder des Tamuz, bei Meliton.

[3] Vgl. H. ZIMMERN, Bibl. und bab. Urgeschichte, AO II, 3[3] S. 28.

[4] Siehe oben S. 227[5].

[5] Thukyd. 5, 47. Demosth. 18, 157. Polyb. 24, 5; K. O. MÜLLER, Dorier II, S. 241. Auch inschr. bezeugt. Vgl. NILSSON, Griechische Feste, Leipzig 1906, S. 23, über gewisse Kultbeamte auf Kos, die die Titel *κεραμεῖς* und *χαλκεῖς* führen.

[6] Vgl. die erblichen Handwerkerkasten in Indien und Ägypten. Das genau dem griechischen *δημιουργοὶ* entsprechende assyrische „mare ummani“, Söhne von Handwerksmeistern = Leute aus dem Volk, ist in seiner Doppelbedeutung (vgl. JENSEN, Gilgameš-epos, S. 43[4], S. 145[4]) nur dann verständlich, wenn es ursprünglich eine erbliche Handwerkerkaste gegeben hat. Die Erblichkeit weist natürlich ihrerseits auf die alte privilegierte Sippe zurück, mußte sich aber wohl auch durch die natürlichen Verhältnisse bei einem auf besondere Fähigkeit und lange Schulung immer mehr angewiesenen Stand über den Untergang aller gentilicischen Verbände hinaus erhalten. Noch die griechische Künstlergeschichte der klassischen Zeit zeigt ja durch Generationen reichende Schulfamilien. Der Umfang der ursprünglichen „Demiurgie“ (C. A. HADDON, Reports of the Cambridge anthropological expedition to Torres Strait V, 321, sagt von den dortigen Eingeborenen „The magicians or sorcerers constitute the only professional class among these democratic islanders“; nur diese Klasse ist unter den bei SPENCER und seinen Nachbetern als ursprünglicher Berufsstand angeführten „Künstlern“ zu verstehen), ist am besten aus den Aufzählungen der durch die spätere Differenzierung entstandenen Unterabteilungen zu erkennen. Zu den „Handwerksmeistern“ des Gilgamešepos gehören nach JENSEN, S. 42[4], alle, die eine „Kunst“ ausüben, einschließlich der „Sänger“, mit Ausschluß der Ackerbauer und Hirten. Die Odyssee (*ϱ* 383) zählt auf: . . „*οἳ δημιοεργοὶ ἔασιν μάντιν ἢ ἰητῆρα κακῶν ἢ τέκτονα δούρων ἢ καὶ θέσπιν ἀοιδόν*“ . . und fügt *τ* 135 überdies noch die Stellvertreter des Königs bei der Ladung zum Gericht und bei auswärtigen Sendungen, die *κήρυκες* hinzu, die ähnlich wie die Fetialen, die lateinischen „nuntii regii“ (Liv. I, 24, 5), priesterlichen Charakter gehabt haben dürften (vgl. die eleusinischen Keryken und die spartanischen Thaltybiaden). In denselben Kreis einer

— sei es die Entstehung eines herrschenden kriegerischen Adels aus einer erobernden Fremdrasse,[1] sei es das Zurücktreten der ursprünglich naturgemäß ohne Grundbesitz[2] von entsprechenden Abgaben der Volksgenossen lebenden Demiurgen hinter die Gemeinfreien, die Bauern und Wehrmänner zugleich waren, in unruhigen Zeiten, — vor allem aber die Absonderung einer eigenen Kaste für die höheren Verrichtungen der Sänger, Beschwörer, Ärzte, Priester müssen die einst hochangesehene oberste Sippe um ihren Rang gebracht haben. Bevor es aber so weit kam, müssen die Ahnengötter dieser Sippe, jene Paiane, Machaone, Alkandroi, Jasone und anderen Heilgötter, jene Mantinoos, Mantios und die vielen sonst noch erwähnten Seher und Sängerheroen wie Eumolpos, Musaios und Thespis, alle die kunstfertigen Meister Epeios, Eucheir. Peirasos, Keramos, Daidalos, Eloos und Machaneus, Kajn und Tubalkajn Haukum, Argaman, Rokem etc. als Standesheroen[3] ihre Plätze im Kultus

---

uralten priesterlichen Handwerkersippe scheinen die römischen Pontifices mit ihrem Symbol, der Kelle (über das simpulum cf. Borghesi, Oeuvres I, 343 ff, III, 428 ff.) zu gehören. Ganz zu trennen von dieser, im Gesellschaftsverband entwickelten Berufsklasse sind ganze Völker, die in Ausnützung bestimmter Vorzüge ihrer Wohnsitze — wie die keltischen Halonen in den Alpen, die erzgrabenden Chalyber Kleinasiens u. a. m. — besonders Bergbau und Metallurgie betreiben und teilweise — wie die Venedigermännlein in den österreichischen Alpen — halb mythischen Charakter annehmen. Rossignol, Les metaux dans l'antiquité, Paris 1865, wollte die Telchinen und Dactylen in diesen Kreis ziehen, was ich allerdings für zweifelhaft halte, da die geschichtliche Existenz dieser „Erzleute" zu wenig gesichert ist.

[1] So wird es sich wohl erklären, daß die Beduinen die in ihren Lagern angesiedelten und mit ihnen ziehenden Handwerker als eine geringere Kaste betrachten, mit welcher sie sich nie verbinden oder verheiraten (Burkhardt, Reisen in Arabien, Weimar 1830, S. 579). Ebenso haben die Schmiede bei den Somali kein Connubium mit ihren Volksgenossen (Andree, Ethnograph. Parallelen I, 157; ebenda S. 165 über die Schmiede als besondere Kaste und S. 156 über ihre Pariasstellung bei manchen Stämmen).

[2] Die wandernden Kesselflicker (Zigeuner), mehr noch die Handwerker, die in unseren Alpenländern bei den Bauern auf der „Stöhr" arbeiten, können dieses ursprüngliche Verhältnis veranschaulichen.

[3] Den „Gott der Goldschmiede", den „Gott der Schmiede", den „Gott der Steinmetzen" nennt der babylonische Ritualtext, Berlin 13987, Z. 24 ff., Weissbach, Miszellen, Taf. 12, S. 32 ff. Namenlose Sondergötter einzelner Stände leben aber auch sonst noch in Götternamen und Epiklesen, vor allem — und das ist für das Alter dieser Kulte sehr bezeichnend — in den Benennungen der Mysteriengötter als Rudimente ältester Entwickelungsgeschichten religiöser Begriffsbildung fort. Ich erinnere nur an den Dionysos *Ποιμήν* oder *Βούκολος* (Orph. L. 260 „*ποιμὴν ἀγραύλων ταύρων*; über die bakchischen *βούκολοι* vgl. Rhode, Psyche I², 153), an den „guten Hirten" „Eu-phorbos" der Pythagoräer, den man aus Herakleides Pontic. als Avatâr des Meisters selber kennen lernt, an den *Ποιμάνδρης* der Hermetik, ein Gegenstück zu dem alten Hermes *Κριοφόρος*,

eingenommen haben, neben, vielleicht vor den anderen Göttern, mit denen sie später zusammengeflossen sind.[1] So steht in letzter Linie hinter der mythisch-spekulativen Vorstellung des weltenschöpfenden Demiurgen der Genius jenes königlich weisen, kunstreichen und zauberkundigen Sippenhauptes der Vorzeit, hinter dem weltenwirkenden Zeus des Pherekydes das Urbild des teppichknüpfenden Khalifen von Bagdad.

Aus dem mystischen Vorstellungsgehalt dieses alten sakralen Urgewerbes, das in ungeschiedener Einheit Mantik, Magie, Sangeskunst und Heilkunde zusammen mit den späteren Einzelhandwerken umfaßt und untereinander verschmolzen hatte, fließt auch später noch der kräftige, mystische Einschlag, der auf lange hinaus den Betrieb einzelner Handwerke durchzieht.

Uralte Gedankenreihen aus der Zeit, wo böser Schadenzauber oder schirmender Segen gemurmelter Sprüche mit in den Faden gesponnen und von kluger Hand am Webstuhl angezettelt wurde,[2] wirken nach,

---

und dem immer noch ungedeuteten „Moschophoros" von der Akropolis, an den arkadischen „Hirten" Pan (von *πάω-pa-sco s. oben S. 137₅) u. den phrygischen, stets als Hirten (Perdrizet, Bull. corr. hell. XXI, 1897, 517—628) abgebildeten „*Αἴπολος*" Attis, den die Naassener mystisch als *Ποιμὴν λευκῶν ἄστρων* bezeichnen, endlich nicht zuletzt an Jahve (Ps. 23, 1) und an Christus, die „guten Hirten" *κατ' ἐξοχήν*. Wie im Gilgamešepos nebeneinander als feindliche (Brüder?) der Hirt „Eabani" und der „Jäger" bezw. „Fischer mit dem Netz" (ṣadu ḫabilu-amilū) erscheinen, so stellt die Bibel Jakob, den „Hirten, der in Zelten wohnt", neben den „Jäger" Edom, den Roten, der unverkennbar mit dem eponymen Stadtgott von Sidon (ṣajjad = Jäger oder nach Hommel ursprünglich Fischer), dem Heros der *Φοίνικες*, der „Roten" zusammenfällt. Neben den „großen Jäger" Zagreus der Orphiker stelle ich — vorbehaltlich ausführlicher Begründung an anderm Ort — den „Fischer" Orpheus (von *ὄρφος* = „Fisch"; als Götternamе auf der karthagischen Fluchtafel bei Wünsch, Rhein. Museum, 1900, 250, 39 ff., cf. 258) der Orphiker, den argivischen Dionysos „Halieus" und den Netzfischer „Diktys" von Seriphos, ferner den auf Münzen von Tarsos mit Perseus verbundenen göttlichen „Fischer", der schon auf dem Hesiodeischen Heraklesschild (sc. Her. v. 214 ff.) in dieser Gruppierung erscheint. Auch der gewöhnlich mit Odin-Wodan identifizierte „Wilde Jäger" ist natürlich ein eben solcher namenloser Jagddämon wie der griechische Zagreus, mit dem er sogar das unheimliche Fangnetz gemeinsam hat (Eisel, Sagenbuch des Voigtlandes S. 127 ff., Nr. 314 ff., schwed. Wolf, Beiträge I, 175), zu vergleichen jenen dämonischen wilden „Kühern" und „Geißlern" des germanischen Volksglaubens (Mannhardt, FWK 2, 149), den nordischen *Πάνες-ποιμένες*. Analoge Sondergötter der agrarischen Kulturstufe sehe ich in dem attischen „Butes" oder „Buzyges" oder den beiden delphischen bezw. eleusinischen Pflügern „Neo-ptolemos", und „Tri-ptolemos" mit denen der semitische, auch in Griechenland eingedrungene „Ikar"-Jakar, der „Pflüger" (M. Mayer, Hermes XXVII, 500) Ischulanu und Adam, die mythischen „Gärtner" zu vergleichen wären.

[1] Vgl. die zahlreichen Epiklesen vom Typus „Zeus Machaneus", „Apollon Mantios", „Apollon Paian" etc.

[2] Vgl. das homerische „*δόλον καὶ μῆτιν ὑφαίνειν* (Il. 9, 422 etc.) „*μύθους καὶ μήδεα*

wenn die Orphiker und ihre neuplatonischen Schüler von der webenden Natur[1] raunen, wenn sie die Entstehung der Lebewesen mit der „*δικτύου πλοκή*“, dem mystischen Netzgestrick[2] des göttlichen „Fischers“,[3] dem Abschluß des althergebrachten Linosmysteriums der „Flachses Qual“[4] in Verbindung bringen.[5] Wer sich an die alte, weitverbreitete Vorstellungs-

---

ὑφαίνειν“ (Il. 3, 212), dazu unten S. 244$_0$ „*μέλος ὑφαίνειν*“ bei Alkman und hymn. orph. LVIII „*ἀοιδὴ ἣν ὕφαν' Ὀρφεύς*; vor allem die mit der Etymologie spielende Stelle Nonnos Dionys. XIX, 98 „*ὕμνον ἀοιδῆς ὑφαίνειν*“. Ohne Zweifel ist *ὕμνος* = **ὑφ-μος* selbst tatsächlich von *ὑφαίνειν* abzuleiten. (Anders v. Wilamowitz, der, wie mir Dr. Paul Maas freundlichst mitteilt, *ὕμνος* von einem verschollenen Verbum *ὕδειν* = *ᾄδειν* ableitet.) Auch die Veden kennen das Gleichnis; vgl. die Stelle Ṛgveda XLIII, 6 „tisser l'oeuvre des chantres“ (trad. Bergaigne). Die schon von Lobeck gesammelten Stellen der Rhetoriker (z. B. Hermog. de inv. III, 62 „*ἵνα κατὰ τὸ ὕφος ἓν ὁ λόγος γένηται*“; Aristid. Rhet. II, 515 „*ὡς ὕφος ἐστὶν τὸ σύγγραμμα*“; Julian VII, 225 B „*βιβλίον ἐξυφαίνειν*“; Nicom. Arithm. I, 29 Nechel „*τῷ τοῦ διαγράμματος ὑφεί*“ etc.) leiten zum Gebrauch des lateinischen „contextus“ und des modernen Ausdrucks „Text“ hinüber. Zum Schadenzauber durch Weben vgl. Mythenzüge wie den von den Walkyrien, die vor der Schlacht ein blutiges Unheilsgewebe verfertigen in der nordischen Njalsaga (El. H. Meyer, Myth. der Germanen S. 42). Ich erinnere ferner an die hieb- und stichfesten Nothemden des Aberglaubens u. dgl. m.

[1] „*τὴν Φύσιν Ὅμηρος λέγει γυναῖκα ἵστον μὲν ὑφαίνουσαν ἁλιπορφύροις νήμασιν κτλ.*“ Johannes Protospatharius ad. Hes. Opp. v. 777.

[2] Man kann mit ziemlicher Sicherheit annehmen, daß die orphische Schrift *ΔΙΚΤΥΟΝ* dieses Thema behandelt hat. Eschenbachs Hinweis (bei Lobeck 380) auf das „Netz“, mit dem Hephaistos den Ares und die Aphrodite fesselt, fällt ganz aus dem orphischen Gedankenkreis heraus. Der Gebrauch des Ausdrucks *δικτυακά* für „Fangschlüsse“, auf den Lobeck u. a. hinweist, ist ein typisches Beispiel sophistischer Umbild eines alten mystischen Gleichnisses. Der analoge Gebrauch von „*γρῖφος*“ = „Netz“ für „Rätsel“, auf den mich Dr. Paul Maas aufmerksam macht, und den ich hier der Vollständigkeit halber anführe, ist Lobeck entgangen, kommt jedoch wohl ebensowenig in Betracht wie das Übrige.

[3] Siehe oben S. 241$_0$.

[4] Auch über „Linos“ (= Flachs, Garn, Netz), hoffe ich demnächst im „Philologus“ ausführlich zu handeln. Die im Text angedeutete Erklärung der *δρώμενα* beruht auf einem Vergleich der griechischen Linosklage mit der littauisch und deutsch (in Schleswig und Tirol) überlieferten „Flachses Qual“. Eine ganz ähnliche Personifikation wie „Linos“ das „Garn“ ist „*ΜΙΤΟΣ*“ der mystische „Faden“ (*σπέρμα* = *μίτος* bei Clem. Al. strom. V, 236 f.), dessen Kult im Kabeirion von Theben durch die dortigen Ausgrabungen bekannt geworden ist (vgl. Kern, Hermes XXV, 1890, S. 1—16). Es kann kaum ein Zufall sein, daß in Theben, der Heimat des platonischen Kebes (s. unten S. 243$_3$) neben dem Kult des Linos (Gruppe, 62, 7) auch ein Mysterienkult des „*ΜΙΤΟΣ*“ mit den Mythen vom *Κάδμος-Κόσμος* und dem Peplos der Harmonia (s. oben S. 160) zusammentrifft. Als dritte derartige Gestalt tritt *Ὑμήν* = „Gewebe“ zu Linos und Mitos hinzu, worüber oben S. 130$_2$.

[5] cf. Plato, Timäus S. 1079 über das Adernetz „*ὃ δὴ προσεικάζομεν τῷ τοῦ κυρτοῦ* (= Fischreuse) *πλέγματι.*“ Aristot. de gen. anim. II, 1, 613 c: „. . . *ἢ γὰρ πάντα γίγνεται*

verknüpfung der erdaufreißenden Pflugschar mit dem zeugenden Phallus erinnert, wird aus einem ähnlichen Gedankengang heraus nicht nur die mystische Spindel[1] und den Lebensfaden der Parze Klotho[2] verstehen, sondern auch leicht begreifen, wie den Griechen das unermüdlich durch den Aufzug hin- und herschießende Weberschiffchen, der *κανών*, zum Sinnbild der unvergänglichen *ζωοποιὸς αἰτία* und des ewigen *διάκοσμος τῆς ζωῆς*, zum Urbild und Urgesetz aller organischen Lebensform[3] werden konnte.

τὰ μόρια ἐφεξῆς, ὥσπερ ἐν τοῖς καλουμένοις Ὀρφικοῖς ἔπεσιν· ἐκεῖ γὰρ ὁμοίως φησὶ γίγνεσθαι τὸ ζῷον τῇ τοῦ δικτύου πλοκῇ. Phot. Bibl. CLXXXV p. 226 erwähnt ein Buch des Dionysios Aegeensis über die Entstehung der Menschen mit dem Titel *„Δικτυακά“*. Vielleicht hängt es auch mit dieser Vorstellung zusammen, wenn Orph. Arg. 310 das tierische Bauchfell (Netz), sonst *δημός* genannt, als *πέπλος* bezeichnet wird. Jedenfalls scheint der griechische Ausdruck *ὑμήν* = Gewebe (von *υφαίνω*) in seiner übertragenen Bedeutung für „Häutchen“, ebenso wie die heute noch übliche Ausdrucksweise, die von tierischen „Geweben“, von „Histologie“ etc. spricht, auf diese orphischen Vorstellungen zurückzuweisen.

[1] Bei Orpheus wird die Pflugschar *κερκίς* genannt (Lobeck, Aglaoph. 2, 837; Clem. Al. strom. V, 675/6, Po. *„κερκίσι καμπυλόχρωσι τοῖς ἀρότροις μηνύεσθαι.“* Vgl. Hesych. wo *ϝαροῦν* (weben) = *ἀροτρία* gesetzt wird, offenbar wegen des Gleichklangs von *ἀρόω* vielleicht *ϝαρόω* und *φαρόω*, ein Wortspiel, das ohne Zweifel orphischer Ausdeutung der Legende von der webenden Kore und ihrem *φᾶρος* entsprungen ist (vielleicht = *ϝαρόω*, vgl. oben S. 165[4] über den Namen der Insel *Φᾶρος*). Wie immer in mystischen Lehren, so begegnen sich auch hier die Gegensätze. Vgl. die tödliche Spindel der Persephone, oben S. 142.

[2] Zur spinnenden Moira „Klotho“ vgl. noch *Y* 128, *„ἅσσα οἱ Αἶσα γιγνομένῳ ἐπέκλωσε λίνῳ“*; ähnlich *η* 198. Vgl. *„Μοιρῶν μίτος“* auf der koischen Inschrift Herzog, Koische Forschungen und Funde p. 105 Nr. 164.

[3] An diese gewebten Lebewesen (vgl. Ps. 139[13] „Du wobst mich im Mutterleibe“ cf. v. 15: „als ich in Erdentiefen gewirkt ward“; Jesaias 38[12]: „gleich einem Weber habe ich mein Leben aufgewickelt“) scheint Empedokles zu denken, wenn er (fr. 126, Diels FVS[2] p. 210) die irdische Hülle der Seele, den Leib als *„σάρκων χιτῶν“* bezeichnet, vgl. Hippol. de antichristo III, 6 Fabr. *„ἡ σὰρξ ἐνυφαινομένη πνεύματι μίτος“*. Ähnlich noch Origenes, select. in genesim p. 58. Zu den Kleidern der Seele in der orientalischen Mystik vgl. weiter unten die Vorstellung, daß die Seele ihre Körper bei ihren Wanderungen wie Kleider wechselt. Dasselbe Bild ist auch indisch im Baghavad Gita, persisch im Sad Dar Nathm trad. Hyde Relig. Vet. Pers. Porta LXI p. 473 nachweisbar: „quando anima vestitum corporis excusserit“ etc. Dieselbe Vorstellung liegt dem Argument des Kebes im platonischen Phädon (c. 37) zugrunde, wo er sagt: „Wenn der Leib immer im Fluß ist und vergeht . . . die Seele aber das Verbrauchte immer wieder webt“ (vgl. Heraklit fr. 67a Diels FVS[2] p. 71, wo die Seele mit einer Spinne, der Körper mit der Spinnwebe verglichen wird und die oben zitierte Hippolytstelle), so muß die Seele, wenn sie stirbt, dieses ihr letztes Kleid noch anhaben“ etc. Es ist sicher kein Zufall, daß dort (Kap. 38) dem thebanischen, als *„Κάδμου λόγος“* bezeichneten Gleichnis vom Körper als dem gewebten Kleid der Seele, die von Simmias vertretene

Kosmische Ausdeutung und Erweiterung des Bildes klingt an, wenn der griechische Dichter, in dem oben[1] aus semitischer Überlieferung nachgewiesenen Bild von der spinnenden und webenden Sonne verbleibend, ihre Strahlen statt mit den unfehlbaren Pfeilen mit dem ebenso sicher geschossenen Weberschiffchen des Lichtgottes vergleicht.[2]

Man sieht, wie die Einzelzüge von überallher sich zu einem immer reicheren Gesamtbild zusammenschließen: die Scharen der Geister, die sich einst schutzbedürftig und frierend wie die Menschen in wärmende Kleider hüllen mußten, und wie die Menschen morgens und abends den Anzug wechseln,[3] erheben sich immer höher über die dumpfen und

---

Lehre, die Seele sei die Harmonie (Stimmung) eines Saiteninstrumentes gegenübergestellt wird. Denn ein Ausdruck wie das Alkmanische *μέλος χόρδῃσιν ὑφαίνειν* legt den an sich einleuchtenden Gedanken sehr nahe, daß die Alten ihren senkrechten Webstuhl mit jenen großen stehenden Harfenleiern (*κίνυραι*) verglichen haben, die auf ägyptischen Wandgemälden vorkommen und wohl auch den Griechen bekannt waren. Alle diese Gedankengänge müssen vor allem in der pythagoräischen Schule ausgesponnen worden sein, wo der Ausdruck *κανών* einerseits als Titel des Polykletischen Büchleins über die *συμμετρία μορίων σώματος*, andrerseits als Bezeichnung des Pythagoräischen Monochords (Nicom. arithm.) vorkommt. Aber auch schon im alten Mysterium des Linos kann den Eingeweihten der Zusammenhang zwischen dem Aufzug eines Gewebes und den Saiten der Leier bewußt geworden sein. Vgl. Philochoros FHG I, 415, 189 cf. IV, 64, 86 Schol. Σ 570 AV: (Linos) „*καταλύσας τὸ λινόν* (gemeint ist eben jenes mystische Netz der *δικτύου πλοκὴ*) *πρῶτος χορδαῖς ἐχρήσατο*. Auch der Ausdruck *μίτος* = Einschlagsfaden wird auf die Saiten der Zither übertragen bei Agath. 10 (V, 222); Poll. 4, 62; Nicarch. 10 (VI, 285).

[1] Vgl. S. 226$_7$.

[2] Eurip. Hiket. 650 „*ἀκτὶς Ἀηλίου σαφὴς κανών*“. Ich halte auch diese Vorstellung für pythagoräisch (vgl. oben S. 98$_4$ über die kosmische Spindel = Himmelskreis, bab. pulukku-pilakku, arab. falak, hebr. pelek, und die Begriffe *ἄτρακτος* und „*σφόνδυλα*“ bei Platon. — Kalewala 32, 20 wird die Sonne „Gottes Spindel“ genannt. Wie im platonischen Phädon dem gewebten „Kleid der Seele“ des Kebes die von Simmias verfochtene Theorie von der Seele als „Leierstimmung“ entspricht, so steht neben dem webenden Sonnengott mit dem *κάνων* bei Euripides Apollon, der die Saiten seiner Lyra mit den Strahlen der aufgehenden Sonne, wie mit einem *πλῆκτρον* anschlägt und so das All in harmonische Bewegung versetzt . . . . Skythinos von Teos (4. Jahrh., vgl. Diels FVS^2 p. 86, Nr. 3 Plut. de Pyth. orac. 16 p. 402A: „*περὶ τῆς λύρας, ἣν ἁρμόζεται . . Ἀπόλλων . . ἀρχὴν καὶ τέλος συλλαβών . . ἔχει δὲ λαμπρὸν πλῆκτρον ἡλίου φάος*“ . . . und ibid. Clem. A. Strom. V, 8, 49 p. 674 P.: „*Κλεάνθην τὸν φιλόσοφον, ὃς ἄντικρυς πλῆκτρον τὸν ἥλιον καλεῖ ἐν γὰρ ταῖς ἀνατολαῖς ἐρείδων τὰς αὐγὰς οἷον πλήσσων τὸν κόσμον εἰς τὴν ἐναρμόνιον πορείαν τὸ φῶς ἄγει, ἐκ δὲ τοῦ ἡλίου σημαίνει καὶ τὰ ἄστρα*“.

[3] Siehe oben S. 59$_7$ über die Morgentoilette der ägyptischen Götter. Dazu Text Nr. 3 S. 88 und Nr. 24 S. 101. Der Titel *ΚΟΣΜΩ* für die eine Gehilfin der Poliaspriesterin kann sich auf die *κόσμησις*, die Toilette des Bildes beziehen, wenn anders nicht vielleicht an die *κόσμησις τῆς τραπέζης* (CIA II, 374$_{11}$) deshalb gedacht werden muß, weil die andere Gehilfin „*Τραπεζώ*“ heißt (Gruppe, Hdb. 26$_5$).

niedrigen Wohnstätten, die sie einst mit menschlicher Armut und Bedürftigkeit teilen mußten; über Berggipfeln und Wolken und luftigen Höhen thronen jetzt die Seligen; nun wird der leuchtende Himmel, in wechselnder Farbe erstrahlend, zum Gewande der Verklärten;[1] morgens in lichte oder goldene, abends in dunkle Gewänder hüllt sich Varuna,[2] im blauen Mantel[3] schreitet Odin einher, im brennenden Umhang[4] erhebt sich Mithras von seinem felsigen Lager, in königlichen Purpur gehüllt, nahen Jahve[5] und Jupiter[6] ihren Bekennern, im glänzend gelben Gewande entsteigt der allsehende Helios den Fluten.[7]

Zugleich streifen die Götter ihre Abhängigkeit von menschlicher Fürsorge ab. Sie, die einst kümmerlich von Opfergaben und Weihegüssen sich nährten, hungrig wie Fliegen zum langentbehrten Opferfeuer hindrängten,[8] weisen nun irdische Speise zurück[9] und hüten streng vor den Sterblichen ihren wunderwirkenden Rauschtrank, den ein unsterblicher Schenk ihnen geheimnisvoll bereitet, das Wasser vom Paradiesesquell und die ambrosischen, ewig verjüngenden Äpfel vom Baum des Lebens.[10] Ihnen, die sich einst mit irdischen Kleidern aus den Truhen der Sterblichen begnügen mußten,[11] weben nun unsterbliche, allweise[12] Künstler[13]

---

[1] Siehe unten über das Sternenkleid der Seligen.

[2] Siehe Text Nr. 24 S. 101.

[3] Grimnismol, Prosaeinleitung. (Eddaübersetzung von Simrock S. 13.) Dazu Mart. Capell. nupt. Merc. I, 66, wo es von Jupiter heißt: „dehinc vesti admodum candidae obducit amictus hyalinos, quos stellantibus oculis interstinctos crebri vibratione ignium luminabat".

[4] „*θέος ἐν χιτῶνι λευκῷ καὶ χλαμύδι κοκκίνῃ*", Pariser Zauberbuch V. 635, vgl. oben S. 63$_3$.

[5] Jesaias 63, 1.

[6] Siehe oben S. 41.

[7] „*καλὸν δὲ περὶ χροῒ λάμπεται ἔσθης λεπτουργές* (safrangelb) *πνοιῇ ἀνέμων*" Hymn. hom. XXXI, 13. Über das Feuerkleid des orphischen Dionysos, den Hermes *πυρίχλονος*, den Osiris mit dem *πέπλος φωτοειδές* s. oben die Texte Nr. 35, 36 und 43. Goldgelb ist auch das mystische Gewand im „Seelenhymnus" der Thomasakten und das Kleid der brauronischen Artemis.

[8] Gilgamešepos T. X. Keilinschr. Bibl. VI$_1$, S. 240 Z. 160 ff.

[9] Ps. 50, 9 „Ich will nicht von deinem Hause Farren nehmen, noch Böcke aus deinen Ställen . . ." v. 13: „Meinst du, daß ich Ochsenfleisch essen wolle oder Bocksblut trinken?" v. 12: „wo ich hungerte, wollte ich dir nicht davon sagen" u. s. f.

[10] Vgl. die griechische Tantalus- und die babylonische Adapalegende.

[11] Ilias, Z. 288 ff.

[12] Vgl. die unten S. 248$_3$ zitierte Philostelle: „*ἐπιστήμῃ πανσόφῳ κτλ.*"

[13] Zur Artemis und Athene „*πηνῖτις*" als Weberinnen (s. oben S. 117$_2$) ist die ägyptische Neit (vgl. Mallet, Le culte de Neit à Sais, Paris 1888, p. 8 ff.) zu vergleichen. Von den nordischen Nornen webt eine (Grimm, Deutsche Mythologie^4 I, S. 344 angelsächs.

aus selbstgesponnenen[1] goldenen Fäden, aus Sonnenstrahlen, Mondglanz und Sterngefunkel[2] im ewigen Lauf der Zeiten[3] immer neue[4]

„Vyrds geväf") ebenso das „Schicksal" selbst bei Soph. fr. 604 *„Αἶσα ὑφαίνεται ἀδαμαντιναῖς κερκίσιν"*; Kypr. fr. 3 weben die Chariten (s. unten S. 247$_2$) und Horen die Gewänder der Aphrodite, bei Apoll. Rhod. 4, 424 die Kleider des Dionysos. Fünf Schwestern, die Pervardaghan, weben bei den Persern (s. unten) die Gewänder der Verklärten. „Arachne" (Plin. N. H. 7$_{196}$), die Wolfgang Schultz, Memnon II, S. 58b zu dem oben S. 243$_3$ erwähnten Heraklitfragment auf die Sonne beziehen möchte, weil eine Sonnenuhr mit spinnennetzförmigem Cadran bei Vitruv IX, 9, 1 nach ihr benannt ist, sitzt in Kleinasien fest. Ihr Vater, der „Purpurfärber" (vgl. oben S. 227$_0$, 167$_2$) Idmon (= der „Kundige", vgl. unten S. 248$_3$ „Ḥoseb"), stammt aus Kolophon, sie selbst wohnt im lydischen Hypaipa, wo Kulte der Artemis Anaitis bezeugt sind (Revue archeol. III VI, 1885, 114$_{14}$; Athen. Mitth. XVI, 1889, 99$_{35}$; cf. Paus. V, 27$_5$). Der Namen ist durchsichtig und sicher semitisch (cf. ארג = „weben"). Die Bezeichnung „Arachnaion" für ein argivisches Bergheiligtum der Hera (Paus. II, 25$_{10}$) ist also vorgriechisch. Als Sohn der Arachne gilt „Kloster" (der „Spinner"), also der spinnende Paredros der Omphale, der wohl mit dem eleusinischen *Κρόκων* (von *κρόκη* „Faden"), dem Sohne des Triptolemos, dem Ahnherrn der Krokoniden, wesensgleich ist.

[1] Vgl. die *Ἄρτημις χρυσηλάκατος* bei Homer, und oben S. 200$_0$ über den Zeus *Ἠλακατᾶος*, den spinnenden Heros Melikertes-Phalantos von Tarent, den kleinasiatischen, mit Omphale gepaarten, spinnenden Herakles (hethit. Sandan = [tyr.] Argaman) und Thor, der in der Donnersnacht spinnt. Dazu oben S. 244$_2$ und S. 98$_4$.

[2] Im Märchen Allerleirauh (Grimm KHM Nr. 65) verlangt und bekommt die Königstochter von ihrem Vater, der sie zu heiraten begehrt (das Incestmotiv der Zagreuslegende! — das scheinbar unmöglich zu erfüllende Verlangen nach den kostbaren, kosmischen Kleidern soll die Verbindung hinausschieben!) drei glänzende Kleider, das eine strahlend wie die Sonne, das zweite leuchtend wie der Mond, das dritte schimmernd wie die Sterne, dazu einen Mantel aus den Fellen aller Tiere der Welt. (Vgl. oben S. 80 und 229.) Dieselbe Königstochter besitzt drei Kostbarkeiten, einen goldenen Ring, ein goldenes Spinnrädchen und ein goldenes Haspelchen. Die drei kosmischen Kleider verwahrt sie in einer Nußschale, ein Bild, zu dem etwa das orphische Weltei (oben S. 111$_1$) zu vergleichen wäre. Wolfgang Schultz macht mich freundlichst aufmerksam, daß das Märchen auch bei den Albanesen vorkommt, was für die klassische Herkunft sprechen würde. Dazu vgl. Henne am Rhyn, Deutsche Volkssagen S. 654: Ein Drache entführt des Kaisers Tochter; um ihre Liebe zu gewinnen, schenkt er ihr drei Kleider, glänzend wie die Sonne, der Mond und die Sterne u. s. f. — Sehr durchsichtige mythische Beziehungen liegen im Richterbuch (16, 13 ff.) vor, wo Dalila (= die „Schwache", tendenziöse biblische Verdrehung von „Gazâ" = die „Starke", Epiklese der Ashthoret von Gaza, vgl. Gruppe, Handb. 185) die sieben Locken des Samšōn (Deminutivbildung von Šamaš = Sonne) als Kette in den Aufzug ihres Webstuhls einwebt. Zu den sieben Locken = sieben Strahlen des Sonnengottes vgl. Julian or. V p. 172D (223$_{24}$ Hertlein) *„εἰ δὲ καὶ τῆς ἀῤῥήτου μυσταγωγίας ἁψαίμην, ἣν ὁ Χαλδαῖος περὶ τὸν ἑπτακτῖνα θεὸν ἐβάκχευσεν .. κτλ."* und Prokl. in Tim. p. 11*E* (25$_5$ ed. Schneider): *„Ἥλιος . . . ὁ ἑπτακτὶς κατὰ τοὺς θεολόγους"*. Im Talmud wird die Madonna despektierlich als „Haarkräuslerin" (Friseurin) von Beruf bezeichnet (Hennecke, Hdb. zu den neutestamentl. Apokr. S. 51). Dahinter steckt

Wundergewänder. Hier wirken mütterliche Gottheiten der flachsspendenden Erde,[1] dort himmlische Lichtgötter[2] das ewige Werk — eine zwiespältige Überlieferung, die sich noch in den entsagungsvollen Worten eines indischen Zweiflers[3] wiederspiegelt, der wie der biblische Prediger an menschlicher Weisheit verzagend, wehmütig ausruft:

„Kam er von oben oder von unten, der querdurchlaufende Strahl, der Einschlag[4] zum Gewebe der Welten? Waren befruchtende Mächte oder Kräfte des Wachstums (am Werk)? Ein Urwesen unten, eine Lebenskraft von oben? Vielleicht weiß das nicht einmal Er, der von oben auf die Welt herabsieht!“

Endlich haben die Neuplatoniker nicht mehr und nicht weniger als eine ganze Theodicee aus dem alten Mythus herausgesponnen: die gewaltsame Unterbrechung der Weltenwebe durch den finsteren Todesgott, der die wirkende Kore vom Webstuhl wegraubt, muß für die Un-

---

nicht etwa irgend eine historische Reminiszenz, sondern hinter mehreren Wortspielen der bereits oben (S. 188 ff.) besprochene mythische Hintergrund. Maria, die Tempeljungfrau, die „kedesha“ wird der „Buhlerin“ „Maria von Magdala“ gleichgesetzt — ein Vorgang der übrigens auch dem mystischen Vergleich der Madonna mit der „turris eburnea“ der lauretanischen Litanei zugrundeliegt („Migdol“ = „Turm“, vgl. die turmförmige Pyxis als Attribut der Magdalena). „Magdalena“ aber wird wieder durch ein Notarikon auf die mythische Buhlerin von Gaza, die „Flechterin“ („m'gaddla“) der Haare (des Semeš), die Weberin des Himmelsmantels zurückbezogen, natürlich mit Rücksicht auf die Legende des Jakobusevangeliums.

[3] Siehe oben Text Nr. 52 aus Kritias Sisyphos „*Χρόνου καλὸν ποίκιλμα*“ und Goethe, Faust I, 508 f.: „so schaff ich am sausenden Webstuhl der Zeit und wirke der Gottheit lebendiges Kleid“.

[4] Siehe oben S. 87 f. Text Nr. 3.

[1] Siehe oben S. 117$_1$ die Überlieferungen über die webende Kore und ihre Nymphen.

[2] Siehe oben S. 198 f., 226 über den webenden Zas des Pherekydes und den semitischen Šemeš-Argaman, den hethitischen Sandan und den südarabischen Ḥaukum. Im Kalewala 22, 71 sitzen Sonne und Mond webend auf dem Regenbogen und lauschen Wainamoinens Gesang. — Die Horen und Chariten, die nach Kypr. fr. 3 und Athenäus XV, 305, 682e Göttergewänder weben, stellt Max Müller, Contributions to the science of mythology, London 1897, II. Bd. p. 514 zu den indischen Haritas und erklärt diese als Strahlen der Morgensonne. Wer zu den Aufstellungen dieser „vergleichenden“ Mythologie zu wenig Zutrauen hat, wird sich mit der griechischen Bezeichnung der Horen als Sonnentöchter (Heliaden) begnügen.

[3] Ṛgveda X, 129, 5. Die Stelle ist zuerst von James Darmesteter, Essays orientaux, Paris 1883, p. 142 ff. auf die Weltenwebe bezogen und mit dem Pherekydeischen Fragment verglichen worden.

[4] Vgl. oben S. 242$_4$ über *μίτος*.

vollkommenheit alles Erschaffenen trotz des guten Willens der Gottheit[1] aufkommen.[2]

Die letzte Vollendung leihen dann Bildzauber und Astralmystik in enger Verschmelzung diesem tiefsinnigen Gleichnis. Zur Magie des Webens, einer im Grunde doch einförmigen, schöpferischer Willkür wenig Spielraum bietenden Arbeit, tritt der stärkere Zauber des *δαιδάλεον ποίκιλμα*, der gestaltenbildenden Buntstickerei: das kluge Werk des irdischen Stickers, der mit der „acus babylonia“ althergebrachte, machtverleihende, segenspendende oder unheilabwehrende Zeichen in die Webe schlug, mußte sich ebensowohl ein göttliches Vorbild schaffen, wie der Weber selber.

Nun erst empfängt der himmlische Mantel seine tiefste Bedeutung: *„ἐπιστήμῃ πανσόφῳ τὸ τοῦ θεοῦ καλὸν ποίκιλμα, ὅδε ὁ κόσμος τετελεσιούργηται“*.[3]

Seit der unveränderliche Lauf der Gestirne im menschlichen Geist die Ahnung einer ewigen Weltordnung geweckt hatte, füllte sich auch die funkelnde Goldstickerei des Himmelstuchs mit mystischer Bedeutung; die weise Urverteilung der unablässig kreisenden Lichter in jenem nachtdunklen Gewebe, dem lebendigen Kleid der Gottheit, wurde zur ersten allbestimmenden Tat der Gottheit, der *„διάκοσμος τῶν οὐρανίων“* zum *„διάκοσμος τῆς ζωῆς“*. Geburt und Grab, Werden und Vergehen, die ganze Mannigfaltigkeit tierischen und pflanzlichen Lebens, Erde und Meer[4] ist dort von Anfang an vorgezeichnet; Vergangenheit und Zukunft können in jedem Augenblick aus den stummen und doch so vielsagenden Himmelsbildern abgelesen werden;[5] das Sternenkleid, der Mantel der Weltenschöpfung[6] wird zum mystischen Kleid der Offen-

---

[1] Siehe das melancholische *„κατὰ δύναμιν“* nach dem Satz *„βουληθείς γὰρ ὁ θέος ἀγαθὰ μὲν πάντα, φλαῦρον δὲ μηδέν εἶναι“* bei Plato, Timäus 30.

[2] Abel fr. orph. Nr. 211 p. 238 (Proklos) *„. . . τὸ γὰρ οἶμαι ἀτελὲς τῶν ἰστῶν ἐνδείκνυται κἀκεῖνο τὸ μέχρι τῶν αἰδίων ζῴων ἀτελὲς εἶναι τὸ πᾶν“* als Kommentar zu dem orphischen Vers *„ἱστὸν ἐποιχομένην ἀτελῆ πόνον ἀνθεμιόεντα“*. Auch bei Claudian (oben S. 212) bleibt das Gewand unvollendet am Webstuhl zurück. Vgl. S. 40$_1$ und oben S. 138$_{1.\ 2}$.

[3] Philo de somn. I, 36 p. 250 Heinichen. In der *„ἐπιστήμη πάνσοφος“* des göttlichen *„ποικίλτης“* hat man sicher einen Nachklang des manchmal (z. B. Exod. 39$_3$) statt rokēm = Sticker verwendeten Wortes ḥōšēb (= kluger Künstler) zu erblicken.

[4] Vgl. oben S. 209 ff.

[5] Plotin. Enn. II, 3, 7. 140 G. III, 1, 6 Schl., wobei zu bedenken ist, daß hier ein Gegner der Astrologie das Wort führt.

[6] Siehe oben S. 228 ff.

barung, von dem die unbetitelte koptische Apokalypse des Codex Brucianus[1] predigt:

„Die erste Monade sandte (dem Logos) ein unbeschreibliches Gewand *(ἔνδυμα)*,[2] das ganz Licht *(φῶς)* ist[3] und ganz Leben *(ζωή)*[4] und ganz Auferstehung *(ἀνάστασις)*[5] und ganz Liebe *(ἀγαπή)* und ganz Hoffnung *(ἐλπίς)* und ganz Glaube *(πίστις)*[6] und ganz Weisheit und ganz Erkenntnis *(γνῶσις)* und ganz Wahrheit *(ἀλήθεια)* und ganz Friede *(εἰρήνη)* und ganz *πάνδηλος* und ganz *παμμήτωρ* und ganz *παμμυστήριον* und ganz *παππηγή* und ganz *παντελεῖος* und ganz *ἀόρατος* und ganz *ἄγνωστος* und ganz *ἀπέραντος* und ganz *ἄῤῥητος* und ganz *βάθος* und ganz *ἀχόρητος*, ganz *πλήρωμα* und ganz *σιγή*, ganz *ἀσάλευτος*, ganz *ἀγέννητος*, ganz *πανέρημος*, ganz *μονάς*, ganz *ἐννάς*, ganz *δωδεκάς*, ganz *ὀγδοάς*, ganz *δεκάς*, ganz *ἑβδομάς*, ganz *ἑξάς*, ganz *πεντάς*, ganz *τετράς*, ganz *τριάς*, ganz *δυάς*, ganz *μονάς*.

In ihm ist das All[7] und das All hat sich in ihm gefunden und erkannt."

Und wenige Abschnitte weiter unten:[8] „Die Mutter gab ihrem Erstgebornen *(πρωτογέννητος)* ein Gewand *(ἔνδυμα)*,[2] um alles zu vollbringen; .... in ihm sind alle Substanzen *(σώματα)*, die Substanz des Feuers *(πῦρ)*, die des Wassers *(ὕδωρ)*, die des Äthers *(αἰθήρ)*,[9] die der

[1] Gnostische Schriften in koptischer Sprache aus dem Codex Brucianus herausgegeben, übersetzt und bearbeitet von C. SCHMIDT, Leipzig 1892 (GEBHARD und HARNACK, Texte und St. Bd. 8, Heft 1 und 2 S. 298 ∾ S. 124 der Ausgabe von Amelinean (Notices et extraits des Mss. de la Bibl. Nat. 1892, tome XXIX, 1), MEAD, Fragmente eines untergegangenen Glaubens S. 450 ff. Die eingeklammerten griechischen Worte stehen unverändert im koptischen Text.

[2] Man sieht wie noch bei diesem späten Gnostiker das alte Ritualmotiv von der Übergabe des Gewandes durch einen Gott an einen anderen (s. oben über Mar Kol und Mar 'Olam, Dionysos und Astrochiton, Kore und Zeus, Zeus und Chthonie, Apollon und Herakles, Kybele und Attis, Maria und Christus etc. etc.) lebendig ist. Über das Wort *ἔνδυμα* s. o. S. 171$_4$.

[3] Zum Lichtkleid vgl. oben Text Nr. 1, 35 und 36.

[4] cf. Proklos „*διάκοσμος τῆς ζωῆς*" oben S. 117$_1$ und Goethes „lebendiges Kleid".

[5] Siehe oben S. 86$_{4.5}$ und unten über das Sternenkleid der Verklärten.

[6] Was die drei theologischen Tugenden mit dem Mantel zu tun haben, könnte ich allerdings nicht sagen. Eine entfernte Analogie bietet die persische und orphische Bezeichnung des Tierkreises als „ewiges Gesetz" oben S. 95.

[7] Siehe oben S. 209 ff., 228 ff.

[8] SCHMIDT a. a. O. p. 303. Mead S. 152.

[9] Die Hs. bietet *ἀήρ*. Der Sinn erfordert wegen des folgenden „Windes" hier nicht *ἀήρ*, sondern *αἰθήρ*; die zwei Buchstaben können leicht ausgefallen sein. Die koptische Übersetzung „Luft" kann gerade so gut auf *αἰθήρ* zurückgehen.

Erde, die des Windes;[1] die Substanz der Engel, die der Erzengel, die der Kräfte, die der Mächtigen, die der Götter, die der Herren, *(ἁπλῶς)* in ihm sind alle Substanzen, damit niemand ihn hindern könne nach oben und nach unten zu gehen im Jenseits.

Dieses ist's, das die gesamte Materie abgesondert hat, indem es sich, gleich einer Henne, die ihre Fittiche über ihre Küchlein breitet,[2] ausgedehnt hat"[3] u. s. f.

Eingehender noch wird die Weltschöpfung durch dieses Gewand, vielleicht wieder nach jenem verlorenen apokryphen Genesisbericht[4] in den folgenden Zeilen geschildert:

„Die Monas sammelte ihre Hüllen *(ἐνδύματα)* um sich und breitete sie aus nach Art eines Vorhanges *(καταπέτασμα)*, der sie allseits umgab,[5] goß sie aus über alle, richtete alle auf und sonderte *(διακρίνειν)* alle[6] nach Ordnungen *(κατὰ τάξεις)*, nach Geboten und nach Vorsehung. Und damals hat das Seiende sich getrennt vom Nichtseienden.

„Und die Kraft des Kleides hat das Seiende vom Nichtseienden getrennt und Vorhänge *(καταπετάσματα)* dazwischen gelegt[7] . . . ."

---

[1] Über diese *πεντὰς* vgl. unten Kap. IV.

[2] Man erinnert sich, daß auch Gen. 1, 2 der „ruach" Gottes über den Wassern „brütet". Vgl. auch Matth. 23_{37}; Luk. 13_{34}.

[3] Vgl. oben S. 226 über die Ausdehnung des Himmelskleides.

[4] Oben S. 224.

[5] Vgl. Psalm 104 „gehüllt in Licht wie in ein Kleid" und Ps. 28, 12 „er setzte Dunkel zu seiner Hülle". Der Ausdruck *„τὸν οὐρανὸν οἷον μέγαν πέπλον ἐστεφάνωσεν"* bei Euseb könnte vielleicht hinüberleiten zur Vorstellung jener ineinander gelegten, abwechselnd aus Licht und Dunkel gemischten, sicher von orphischen Kultsymbolen abhängigen himmlischen *στεφάναι* bei Parmenides (Diels FVS[2] p. 111 fr. 37). Dann könnte die Mehrheit der Hüllen dieser gnostischen Monade recht gut mit dem biblischen Lichtkleid und „der Hülle des Dunkels" zusammenstimmen. Sicherheit läßt sich in diesen Dingen natürlich nie gewinnen. Im Codex Brucianus selbst (S. 286 f. Schmidt) heißt es vom *καταπέτασμα* der „Ersten Monas", daß es sie umgibt wie ein Turm mit 12 Toren. Auf dem Haupt trägt sie eine *στεφάνη* von 12 Monaden. Ibid. 289 hat „der Unteilbare" einen Kranz aus 365 *γένη*, die glänzend sind und das All erfüllen. S. 299 ist derselbe Kranz mit 12 Edelsteinen und 12 *γέννη* — wie das *λογεῖον* des Hochpriesters — verziert. Man sieht, wie immer die gleichen Symbole kaleidoskopisch durcheinander geschüttelt werden.

[6] Vgl. Genesis 1, 4 „Gott schied das Licht von der Finsternis". Die scheidende Zauberkraft des Himmelsmantels, der ebenso wie die „Feste" (raqia) zwischen den oberen und den unteren Gewässern liegt, erklärt vielleicht das bekannte Wunder des Elias 2 Kön. 2, 8: „Da nahm Elias seinen Mantel, rollte ihn zusammen" (vgl. oben S. 89_7) „und schlug ins Wasser; da zerteilte es sich nach beiden Seiten, so daß die beiden auf dem Trockenen hinübergingen".

[7] Auch in der Pistis Sophia (p. 43, 44, 46, 334 Schwartze) ist das Lichtland durch *καταπετάσματα* von den unteren Sphären getrennt.

Diese letzten Sätze berühren sich in höchst eigentümlicher und bedeutsamer Weise mit den mystischen Ausführungen des Kosmas Indikopleustes[1] über den Vorhang im mosaischen Stiftszelt[2] und mit einer verwandten kabbalistischen Stelle im Sohâr.[3]

Bei Cosmas heißt es: . . .„*τὸ ἐκμαγεῖον τοῦ παντὸς κόσμου, τὴν σκηνὴν λέγω τήν ὑπὸ Μωυσέως κατασκευασθεῖσαν, ἣν καὶ ἡ Νέα*[4] *συμφώνως «ἐκτύπωμα παντὸς τοῦ κόσμου» αὐτὴν ἔφησεν, ἣν καὶ διελὼν ὁ Μωύσης διὰ τοῦ καταπετάσματος τὴν μίαν εἰς δύο πεποίηκεν, καθάπερ ὁ θεὸς ἐξ ἀρχῆς τὸν χῶρον τὸν ἕνα τὸν ἀπὸ τῆς γῆς ἕως τοῦ στερεώματος διεῖλεν εἰς δυο χώρους,*[5] *ὡς ἐν τῇ σκηνῇ τῇ ἐξωτέρᾳ καί ἐσωτέρᾳ, ἐνταῦθα κατώτερος μὲν ἐστὶν ὁ κόσμος οὗτος,*[6] *ὁ ἀνώτερος δὲ ὁ κόσμος μέλλων,*[7] *ἔνθα ὁ δεσπότης Χριστὸς κατὰ σάρκα ἐκ νεκρῶν ἀναστὰς πρῶτος πάντων ἀνελήλυθε καὶ οἱ δίκαιοι μετὰ ταῦτα πάλιν ἀνελεύσονται.*“

So ist es gewiß nur eine Weiterbildung alter rabbinischer Lehre,[8] wenn es im Sohâr heißt: «Zehn Teppiche[9] gibt es. Das sind die zehn Himmel, gleich den Teppichen des Stiftszeltes, deren zehn sind. Und diese bestehen, um jene zu belehren, die weisen Herzens sind. Wer diese kennt, schaut viel Weisheit[10] und die Geheimnisse der Welt, er sieht oben jenen Ort, an welchen jeder einzelne gebunden

---

[1] Migne, Patrol. Gr. 88. Bd. p. 552. Über die syrischen Quellen des Kosmas s. unten S. 253[1. 2].

[2] Über dessen kosmische Deutung bei den Rabbinen s. schon oben S. 191[3].

[3] Zu Exod. Ed. Wilna II, 328, Mon. Jud. II, p. 195, Nr. 690.

[4] cf. Hebr. 9, 1; 8, 23.

[5] Man sieht, wie hier nicht nur das Schöpfungswerk des ersten Tages, sondern auch noch das *στερέωμα* mit dem mystischen „velum“ verknüpft wird, offenbar noch immer ein und derselben apokryphen Genesisversion folgend.

[6] Gemeint ist hier, was der Gnostiker das „Seiende“ nennt; vgl. die Ausdrücke *αἰὼν οὗτος* und *αἰὼν μέλλων* im N. T.

[7] Das „Zukünftige“ gleich dem „Nichtseienden“ des Gnostikers. „Olam haseh“ diese Welt und „olam habā“ unterscheiden die Rabbinen.

[8] S. oben Anm. 2.

[9] Also eine Mehrzahl von „Hüllen“ wie im Codex Brucianus. Auf die Zahl 10 die für die Sephiroth (Sphären)-lehre der Kabbala typisch ist (Bischoff, Kabbalah S. 51) ist hier kein Gewicht zu legen (s. unten Anm. 4 die elf Teppiche). Derselbe Abschnitt spricht dann noch von neun, dann wieder von sieben oberen und sieben unteren, also im ganzen von 14 Himmeln. Die Zehnzahl bezieht sich nur auf die Zahl der „jerioth“ 2 Mos. 26, 2 und 3, wo aber natürlich von zehn aneinanderzureihenden Zeltdecken die Rede ist, keineswegs von konzentrischen Hüllen, wie sie dem Gleichnis mit den Himmeln entsprechen würden. Das wirklich gemeinte *καταπέτασμα* des Heiligtums ist das Vers 31 ff. geschilderte.

[10] cf. Philo, oben S. 248[3], „*ἐπιστήμη πανσόφῳ τετελεσιούγηται*“.

ist[1] .... es sind im Stiftszelte zehn Teppiche, das sind die zehn Himmel,[2] dies ist das Geheimnis aller Geheimnisse,[3] welches nur denen kundgegeben wurde, die in der Weisheit bewandert sind.»

Erst die Einsicht in diese mystische Beziehung des Vorhanges vor dem Allerheiligsten auf den Himmel erschließt die tiefere Bedeutung jenes merkwürdigen Prodigiums, das die Synoptiker[4] unmittelbar auf den Kreuzestod Christi folgen lassen:

„Jesus schrie laut auf und verschied. Und siehe da, der Vorhang im Tempel zerriß in zwei Stücke, von oben bis unten."

Die Weltordnung, die das erste Wort des Herrn geschaffen hat, vernichtet sein letzter Schrei. Der Himmelsvorhang, den er zur Grenze gesetzt hat zwischen dem Seienden und dem Nichtseienden, zwischen dem *κόσμος παρών* und dem *κόσμος μέλλων*, reißt entzwei, der Lebende stirbt und die Toten stehen auf.[5]

Erfunden haben diese tiefsinnige Symbolik vom Himmelsgewand als Kosmosgrenze zwischen Zeit und Ewigkeit jene gnostischen Grübler in Ägypten gewiß ebensowenig, wie die jüdischen Mystiker der Spätzeit, deren Streitgespräche im Talmud aufgezeichnet sind oder gar jener ehemalige Handelsreisende Cosmas, der sich in einem ägyptischen Kloster mit Schreibereien die Muße seines wohlverdienten Ruhestandes kürzte. Zum Glück hat wenigstens der zuletzt genannte die Quelle seines ganzen kosmologischen Systems ausdrücklich genannt. Was er wisse, sagt er, habe er der mündlichen Unterweisung[6] und den

---

[1] d. h. er liest das Horoskop (thema geniturae) in den Sternen; vgl. Plotin, Enn. IV, 3, 12, 181*E* „*ὡς καὶ τὰς εὐχας* (scil. *ανθρώπων*) *καὶ τοὺς βίους καὶ τάς προαιρέσεις σημαίνεσθαι τοῖς τῶν ἄστρων σχήμασιν*".

[2] Zu dieser Auffassung der Himmel als die zehn Vorhänge des Stiftszeltes vgl. Midrasch Tadsche II, Mon. Jud. II p. 239$_{40}$ „als Gegenbild der obersten Himmeln wurden die elf Teppiche des Miškan verfertigt"; ferner Deuteron. rabba Kap. 2 circa finem, Schir rabba zu 4, 10, wo R. Samuel ben Nachman zehn Gewänder Gottes aus den Zeugnissen der Schrift herausliest.

[3] Vgl. das Geheimnis der Geheimnisse, das Pleroma der Pleromata im folgenden Text des Valentinos.

[4] Ev. Matth. 27, 51; Marci 15, 38; Lucä 23, 45.

[5] Matth. 27, v. 53 ff. Die bisherige moralisch-allegorische Deutung des Zuges vom Vorhang (unter Berufung auf 9, 8; 10, 19), daß nämlich durch den Opfertod Christi nunmehr der einst verschlossene Zugang zum Allerheiligsten allen eröffnet sei, ist ebenso gezwungen wie die phantastischen Kombinationen Zahns, Neue kirchliche Zeitschrift 1902 S. 729.

[6] a. a. O. Anfang des 2. Buchs: „*οὐδ' ἐξ ἐμαυτοῦ πλασάμενος ἢ στοχασάμενος, ἀλλ' ἐκ τῶν θειῶν γραφῶν παιδευθεὶς καὶ διὰ ζώσης φωνῆς παραλαβὼν ὑπὸ τοῦ θειοτάτου ἀνδρὸς καὶ μεγάλου διδασκάλου Πατρικίου, ὡς τάξιν Ἀβραμιαῖαν πληρῶν ἐκ Χαλδαίων παραγεγονὼς κτλ.*"

Diagrammen[1] seines großen „göttlichen“ Lehrers Patrikios zu verdanken, der, wie einst der Urvater Abraham, aus dem Lande der Chaldäer nach Ägypten gekommen sei. Kardinal Assemani[2] hat zuerst die Identität dieses „Patrikios“ mit dem auch sonst bekannten syrischen Kirchenvater Mar Aba von Nisibis, dem ersten Patriarchen der Nestorianer, festgestellt. Dieser höchst einflußreiche Exeget aber war nicht mehr und nicht weniger als ein bekehrter „Magier“ oder „Chaldäer“, wie diese letzten Adepten der unter den Sassaniden wieder zu neuem Ansehen gelangten alten Priesterkollegien des Zweistromlandes[3] von den Alten genannt wurden. Hat aber Cosmas auf diesem Weg aus neubabylonischer Weisheit geschöpft, dann wird man dasselbe um so unbedenklicher von den Gnostikern annehmen dürfen, deren Abhängigkeit von babylonischen Vorstellungen längst erkannt ist.[4] Daß endlich die jüdische Mystik des Sohâr größtenteils babylonisches Erbgut ist, braucht nicht erst gesagt zu werden.

So wird wohl auch die wundervolle, eindringliche und anschauliche Offenbarungslegende in der Pistis Sophia des Valentinos[5] auf Einflüsse aus demselben Kreis zurückgehen. Dort wird geschildert, wie der auferstandene Christus am dritten Tage seinen glanzgeblendeten Jüngern auf dem Ölberg erscheint und zu ihnen spricht:

„Seht, ich habe mein Gewand (*ἔνδυμα*) angetan (*ἐφόρησα*) und

---

[1] Siehe Migne a. a. O. p. 397 D „(sc. *Βαβυλωνίων*) *ἐξ, ὧν καὶ ἡμεῖς παραλαβόντες τὰ σχήματα πάντα* (s. unten Kap. IV über die Miniaturen der Kosmashandschriften) *κατεγράψαμεν ἐν τῇ Χριστιανικῇ Τοπαγραφίᾳ ὀνομάσαντες τὸν διδάσκαλον ἐν τῷ παροιμίῳ τὸν καὶ παραδόντα, λέγω δὲ τὸν μέγαν Πατρίκιον τὸν ἐκ γῆς Χαλδαίων ἐνταῦθα παραγενόμενον.*“

[2] Biblioth. orient. vol. 3, p. 406; vgl. dazu die neueren Ausführungen bei Wright, History of Syrian litterature, London 1894, und Sullé in den Studi Italiani di filologia indo-iranica IV, 126 ff.

[3] Zu Strabos Zeiten wetteiferten noch die Priesterkollegien von Borsippa und Uruk in endlosen Disputationen über die „Anfänge der Welt“ und ähnliche kosmologische Fragen. Strabo 16, 1, 6 cf. Plinius H. N. 66 „Durat adhuc ibi Jovis Beli templum“. Vgl. Cumont, Rel. orient. p. 147; TMCM I, p. 35 ff.; Chapot, Mém. soc. antiqu. de France 1902 p. 239 ff.

[4] Seit dem Erscheinen der alten Arbeiten von Beausobre, Mosheim, Lipsius u. a. war eine Zeitlang eine Gegnerschaft gegen die Anerkennung der orientalischen Grundlagen der Gnosis merkbar. Aber schon Harnack, Dogmengeschichte I[3] 235 hat wieder eingelenkt. Dazu neuerdings Gruppes Darstellung Handb. 1622 ff. und besonders Anz, Ursprünge des Gnostizismus. Texte und Untersuchungen herausg. von Gebhard und Harnack XV, Bd. 4, S. 70 ff. Am radikalsten A. Bischoff, „Im Reiche der Gnosis“.

[5] Ed. Schwartze, Berlin 1851 p. 7 ff. Die neuere Ausgabe von Amelineau, Pistis Sophia de Valentin trad. du copte en français, Paris 1895, ist mir leider nicht zugänglich. Mead a. a. O. p. 376.

mir ist durch das erste Mysterium alle Macht[1] (*ἐξουσία*) gegeben worden. Noch eine kleine Weile und ich werde Euch das Geheimnis der Geheimnisse[2] (*γνώσις γνώσεων*) und das Pleroma aller Pleromata mitteilen . . . alle Geheimnisse, Dinge, so wahrlich die Vollkommenheit aller Vollkommenheiten . . . und die Gnosis aller Gnosen sind und in meinem Gewand sich befinden. Ich werde Euch alle Geheimnisse vom äußersten Äußeren bis zum innersten Inneren mitteilen. Hört, ich will Euch alles sagen, was mir begegnet ist. Es geschah, daß ich einsah, die bestimmte Zeit (*τάξιν*) meiner Dienstbarkeit (*διακονίας*), um derentwillen ich gekommen war, sei abgelaufen. Noch nicht hatte mir jenes geheimnisvolle Wesen (*μυστήριον*) mein Gewand (*ἔνδυμα*) geschickt, das ich bei ihm hinterlassen hatte, bis die Zeit erfüllt sein würde. Dies bedenkend saß ich auf dem Ölberg. Und es geschah, als die Sonne in der Region des Ostens aufging, daß ein großer Lichtstrahl[3] herabkam auf das, was mein Gewand war, dasselbe, das ich, wie ich Euch sagte, im vierundzwanzigsten Mysterium[4] zurückließ. Und da fand ich ein Geheimnis in fünf Worten in mein Gewand geschrieben,[5] mit diesen fünf Worten, die der Höhe[6] angehören: Zama, Zama, Ozza, Rachama, Ozai."[7]

Erhalten hat der Erlöser das Kosmoskleid bei Valentinos seinerzeit nicht von der ersten Monas wie in der Apokalypse des Codex Brucianus, sondern von dem Reigen der „Kräfte",[8] wie man aus dem

---

[1] Siehe unten S. 260 ff. über den Himmelsmantel als Machtsymbol und Königskleid des Kosmokraters.

[2] Siehe oben S. 251 den Sohartext.

[3] „magna *δύναμις* lucis".

[4] Das vierundzwanzigste Mysterium ist die Kosmosgrenze, dort bleibt bei der Hinabfahrt der Seele (s. unten den Seelenhymnus der Thomasakten) naturgemäß der Sternenmantel zurück, bis ihn die zurückkehrende Seele am selben Ort wieder findet.

[5] Zu der Vorstellung einer glänzenden, in den Sternen des Himmels lesbaren Schrift vgl. die babylonischen Texte bei Jensen, Kosmol. S. 6 und ibid. S. 45 šiṭirti šamāmi „Schrift des Himmels" und V Rawl. 62, 14 „šiṭir burumu" = „Schrift des Himmelsgewebes".

[6] d. h. der geheimnisvollen Sprache der Gottheit angehören. Vgl. unten Kap. IV über eine Sprache der Götter bei Homer und Pherekydes.

[7] Über den Sinn dieser auch in den Zauberbüchern in endlosen Variationen wiederkehrenden mystischen Worte nachzugrübeln, wäre zwecklos. Möglicherweise liegt des Rätsels Lösung irgendwie in den Zahlenwerten der Buchstaben. Aus der Fünfzahl dieser Namen könnte man vielleicht schließen, daß sie sich auf die fünf Elemente beziehen, die nach der Apokalypse des Codex Brucianus in dem Gewand enthalten sein sollen.

[8] gr. „*δυνάμεις*" lat. potestates"; gemeint sind mit diesem hier für einen Engelchor gebrauchten Namen natürlich die kananäischen Elohim der Bibel, die so auf einem

Hymnus ersieht, den diese Engel bei der Einkleidung des Gesalbten singen:[1]

„Wir leben insgesamt für Dich, bis zur letzten Grenze (ὅριον),[2] welche auch das letzte Geheimnis des Innern ist. Auch das ist ein Teil (μέρος) von uns.[3] Deshalb haben wir Dir Dein Gewand (ἔνδυμα) gesandt, welches vom Anfang an[4] Dein ist, das Du bei der letzten Grenze (ὅρῳ) zurückließest und das auch das letzte Geheimnis des Innern[5] ist, bis daß die Zeit erfüllet würde[6] nach dem Gebote des ersten Geheimnisses u. s. f.“

Das heidnische Vorbild dieses christlichen Offenbarungsmythus — ein ebensolches Gegenstück zur Verkündigung des Gotteswortes durch die Schrift, wie die Schöpfung durch den Bildzauber des Mantels ein Pendant zur Evokation der Welt durch den Logos darstellt — durch Umstellung der Einzelzüge verunklärt, aber doch noch unverkennbar in seinem wesentlichen Kern findet sich in der Bachusfahrt des Nonnos von Panopolis. An der bereits oben kurz erwähnten Stelle, wo der Bel Šamen von Tyrus als „Herakles Astrochiton“ eingeführt wird, erzählt der Dichter, anscheinend ohne seine Vorlage, eine tyrische Kultlegende recht verstanden zu haben, folgenden höchst merkwürdigen Vorgang: in Tyrus eingetroffen, begibt sich Dionysos in das Heiligtum des Astrochiton und beschwört den Gott unter Anrufung all seiner Namen.[7]

Umweg ihre alte heidnische Pluralität wiedergewonnen haben. Vgl. das unten wiedergegebene Bild des Benozzo Gozzoli, mit den Engeln, die dem hl. Antonius von Padua den Sternenmantel umlegen.

[1] a. a. O. p. 12.

[2] Siehe oben S. 254[4].

[3] d. h. gehört zur übernatürlichen Welt.

[4] d. h. vor aller Schöpfung. Wieder eine Anspielung auf einen apokryphen Schöpfungsmythus, in dem der Sternenmantel als präexistenter Archetypus der Welt vorkam.

[5] d. h. der Welt unter den Sternen, die von dem Weltenmantel ihre Satzungen empfängt. Siehe oben S. 252[1] zum Sohartext; darauf bezieht sich auch, daß nach Anm. 3 das Kosmoskleid eigentlich zum extramundanen Reich gehört.

[6] Siehe oben.

[7] Die Liste, zu der die langen Namensaufzählungen in ägyptischen und anderen orientalischen Texten, in orphischen und orphisierenden Hymnen zu vergleichen wären, ist ohne besonderen Wert, offenbar durchaus gelehrten Ursprungs und nur in der Form einer „ἰδία εὐχη“ nachgebildet. Der tyrische „Herakles“ Melquart (melekqart = Stadtkönig = Πολιεὺς) wird als „ἄναξ πυρὸς“, ὅρχαμος κόσμου, Ἥλιος, Ποιμὴν (Attis?), Sohn des Χρόνος, als Βῆλος, Ἄμμων, Ἆπις, arabischer Κρόνος, assyrischer Zeus, Sarapis (Αἰγύπτιος ἀνέφελος Ζεύς; n. b. eine Bezeichnung, die wohl zu Lehmanns Etymologie „Sar-Apsi“ nicht aber zu der alten Ableitung von Osiris-apis paßt!) babylonischer Ἥλιος, delphischer Apollon, Päan und Αἰθήρ angerufen. Nur die Bezeichnung Γάμος

Darauf erscheint jener in einer Lichtglorie,[1] heißt den Gast willkommen und erzählt ihm ganz ohne Anlaß — der Uneingeweihte könnte fast glauben, um keine Gesprächspause eintreten zu lassen — nicht etwa irgendwelche Neuigkeiten, sondern, um mit Homer zu sprechen, „*ἀπὸ δρυὸς καὶ ἀπὸ πέτρης*“ anhebend, eine merkwürdige, kosmogonische Geschichte von der Entstehung der Menschen aus dem Urschlamm, vom Bau einer Arche und einer Lichtlandsfahrt,[2] die schließlich mit der Gründung von Tyrus abschließt.[3] Zum Abschied schenkt er wie ein homerischer Gastfreund dem Besucher als köstliches Andenken seinen Sternenmantel,[4] eine Gabe, die Dionysos mit einem kunstreichen von Hephaistos gefertigten *κρατῆρ* erwidert. Man braucht die Einzelmotive nur umzustellen, um diesen jetzt ganz wirren und zusammenhanglosen Vorgang wieder einzurenken und in seiner tieferen Bedeutung zu erfassen: die Ankunft des Dionysos im Heiligtum des Sonnengottes ist natürlich nicht als Höflichkeitsbesuch des durchreisenden Gottes nach Monarchenzeremoniell, überhaupt ursprünglich nicht als Episode, sondern als Ziel der Ostreise des Gottes zu verstehen. Sie bedeutet zunächst gewiß nichts anderes als das Eintreffen des traubenreifenden Herbstgottes zur Zeit der Tag- und Nachtgleiche, wie sie nach delphischem Kultbrauch auf dem schönen, oben[5] besprochenen Vasenbild dargestellt ist.[6] In einer bedeutungsvollen, dort

v. 402 bietet insofern ein selbständiges Interesse, als sie nicht aus gelehrtem Material stammen kann, sondern einen wirklichen tyrischen Kultnamen (vielleicht „Dod“ = Geliebter?) wiedergibt, der — ähnlich wie Hera *γαμόστολος*, *γαμήλια* etc. — zur Zeremonie eines *ἱερὸς γάμος* gehört haben muß, wie er durch Herodot und die keilinschriftlichen Texte ohnehin für den kananäischen Himmelsgott bezeugt ist und daher auch in Tyrus üblich gewesen sein kann. Siehe unten Kap. IV Zeus-Eros bei Pherekydes und Helios-Eros bei Plutarch, Erot. 19.

[1] Gemeint ist die „*δόξα*“ hebr. „khabod“ der semitischen Götter, die auch die Gegenwart Jahves auszeichnet. Siehe oben S. 28$_2$.

[2] Ich komme auf diese überaus wichtige, von Usener, Sintflutsagen übersehene Legende (vgl. den *Οὐσώος*-Mythus bei Philo von Byblos) in anderem Zusammenhang noch ausführlicher zurück.

[3] Die kosmogonische Einkleidung einer Gründungssage in ihrer charakteristischen Gleichsetzung von Stadt und Welt entspricht durchaus orientalischer Auffassung. Gerade in Phönizien gibt es ein Zeugnis für diese Anschauung in der inschriftlich bezeugten Regioneneinteilung von Sidon in einen Himmels-, Unterwelts- und Erd-Sidon (vgl. Clermont-Ganneau, Etudes d'archeologie orientale IV p. 277 f. Dazu Alfred Jeremias ATAO^2 S. 50 über die Bauinschrift Bodastarts. Doch macht mich Prof. Hommel darauf aufmerksam, daß diese Deutung nicht ganz zweifellos ist.)

[4] „*ἀστραίῳ Διονύσου ἀνεχλαίνωσε χιτῶνι*“ v. 575.

[5] Siehe S. 74 ff., Abb. 20 und 21.

[6] Natürlich kommt Dionysos in Tyrus zu Schiff an — die bekannte Form seiner Epiphanie. Genau so kommt beim babylonischen Neujahrsfest Nebo, der Herbstgott

bereits vollzogen gedachten Zeremonie, deren Niederschlag in den zahlreichen Mythen von der Übergabe des Peplos[1] durch eine Gottheit an eine andere erblickt werden darf, überreicht der scheidende Halbjahrsregent, der gewesene „*ὄρχαμος κόσμου*“ dem neueingetroffenen Winterkönig die zeitweilige Herrschaft über die Welt durch das Symbol des Himmelsmantels. Selbst das Gegengeschenk des Dionysos ist nicht bedeutungslos und paßt ausgezeichnet in den eben angedeuteten Zusammenhang. Der Weingott spendet den goldenen von Hephaistos geschmiedeten Becher,[2] in dem der scheidende Sonnengott[3] über den Himmelsozean zu den Hyperboreern hinüberschifft. Auch dieser Mythus scheint im Kult zu wurzeln. Denn wie man in Delphi den Sternenmantel zeigte, den Herakles dem Apollo übergeben hatte, so zeigte man im Sonnenheiligtum von Patara den goldenen *κρατῆρ*, den Hephaistos geschmiedet und der „in der Ferne weilende“ Lichtgott Telephos dem Apollon geschenkt habe.[4]

Aus jener feierlichen, gewiß von rituellen Gesängen begleiteten Zeremonie der Übergabe des Sternenkleides, des mystischen Erkenntnis- und Offenbarungsmantels scheint sich nun, soweit man sieht, zuerst im Orient eine Offenbarungslegende entwickelt zu haben. Mit dem magischen Umhang verleiht der „Herr des Mantels“, der allsehende und allwissende Himmelsgott *Ἀστροχίτων* auch das große Geheimnis der Weltentstehung

---

von seinem Tempel in Borsippa, wo er noch dazu den Beinamen KU-anna = „Himmelskleid“ führt (oben S. 172) — her auf dem Räderschiff (car naval) über die Prozessionsstraße zum Tempel Marduks — des babylonischen Astrochiton, Bel-tarsi-nalbaš šamē (oben S. 92 Nr. 11) — in Babylon gefahren (vgl. Morris Jastrow, Religion of Babylonia and Assyria p. 679).

[1] Vgl. S. 249$_2$.

[2] Mimnermos fr. 12; Stesichoros fr. 72; Aisch. fr. 69. Die Bezeichnung „*κρατῆρ*“ darf niemanden irre machen, sie ist durchaus gleichwertig den sonst vorkommenden Ausdrücken *λέβης, φιάλη, δέπος, σκύφος* etc.

[3] Herakles, wie dieser „Assyrische“ Himmelsgott ja ausdrücklich genannt wird — Maass a. a. O. Sp. 373 bezeichnet allerdings mit komischer Emphase die Gleichung Herakles-Melqart als „sicher falsch“, als ob es bei diesen Gleichungen überhaupt auf etwas anderes ankäme, als daß sie irgendwo in Geltung gewesen sind! — im Sonnenbecher über den Okeanos fahrend; rotfigurige Kylix der Vaticana bei Gerhard auserl. Vbb. II. tom. 109. Ein schwarzfiguriges Vasenbild mit dem gleichen Gegenstand publizierte Hartwig, Röm. Mitt. 1902, S. 109. Es scheint, daß man diesen den Himmelsozean überschiffenden Becher des Dionysos am Himmel zwischen Krebs und Löwe in dem Sternbild „Crater Liberi“ zu erblicken glaubte, das Macrob. I, 12, 8 erwähnt, ähnlich wie ja auch der Dreifuß, auf dem Apollo über den Okeanos schwebt, in einem Sternenbild wieder gefunden wurde (Boll. Sphaera S. 126).

[4] Paus. 3, 3, 8.

und des Weltenplans: er offenbart den dazugehörigen[1] *ἱερος λόγος* der Schöpfung, d. h. im vorliegenden Fall eben jene *κτίσις*legende, die Nonnos so treu wie verständnislos aus seiner Vorlage übernommen hat. Nur aus der Vorstellung, daß der kosmische Plan der altorientalischen Stadtanlage als „templum“[2] im mystischen Gestick des Himmelsmantels vorgezeichnet ist — ebenso wie der der *οἰκουμένη* selbst[3] — versteht man die seltsame Anekdote,[4] daß Deinokrates die Maße seines berühmten Grundrisses der Stadt Alexandria von einer makedonischen Chlamys abgelesen haben soll. Andrerseits erklärt sich nun ohne weiters, daß Kadmos-Kosmos, der Herr des kosmischen Kleides, der kleinasiatische Astrochiton, in Milet[5] als ältester Geschichtsschreiber und Verfasser einer — natürlich pseudepigraphen — *κτίσις Μιλήτου καὶ τῆς ὅλης Ἰωνίας*[6] galt.

Daß wirklich eine Offenbarung im ursprünglichen Mythus vorgekommen sein muß, beweist die einzige außer jener Nonnosstelle noch vorhandene Erwähnung des *Ἡρακλῆς Ἀστροχίτων*, deren Inhalt gewiß aus dem Kreise der übrigen Heraklestaten, ja aus dem ganzen Charakter der hellenischen Heraklesgestalt vollständig herausfällt und nur durch den eben wiederhergestellten Offenbarungsmythus des tyrischen Melqart verständlich wird.

„*Ἡρακλῆς*, heißt es nämlich in einem byzantinischen Excerpt,[7] *κατέδειξε*[8] *τὸ φιλοσοφεῖν ἐν τοῖς ἑσπερίοις μέρεσιν ἤτοι τοῖς δυτικοῖς.*“ Der richtige Zusammenhang zwischen diesem sonderbaren Lehrmeister der abendländischen Philosophie[9] und jenem syrophönizischen Himmelsgott wird

---

[1] Siehe unten über das „rechte Wort“ im Kleidwunder des babylonischen Schöpfungsepos.

[2] Ich brauche nicht daran zu erinnern, daß selbst zeitweilige Anlagen, wie die militärischen Feldlager, bei den Römern nach den Regeln der Auguraldisziplin astrologisch traçiert wurden.

[3] cf. Strabo p. 113, 118, 122, 519 Casaub.: „*ἡ οἰκουμένη χλαμυδοειδής*“; vgl. Wachsmuth, Rh. Mus. XXXV, 1885 S. 454.

[4] Die Hauptstelle ist Plinius N.H. I, 9, 62; cf. Diodor XII, 52; Strabo XVII, p. 793. Plut. Alex. 26; Eustath. zu Dionys. Perieg. V, 157.

[5] Vgl. über diesen milesischen Kadmos noch oben S. 164$_4$.

[6] FHG II 1; vielleicht aus dem letzten vorchristlichen Jahrhundert.

[7] Cramer, Anekd., Paris II, p. 380, vgl. Festus epit. s. v. Hercules: „H. astrologus dictus“ quod etc.

[8] Der Ausdruck ist bezeichnend für einen bestimmten Vorstellungskreis: Demosthenes ed. Bekker, orat. att. 25, 11 von Orpheus: „*κατέδειξε τελετάς*“.

[9] Treffend bemerkt Bouché-Leclerq a. a. O. p. 576, 1 „Hercule savant prêtait a rire“. Aber der Gedanke ist doch kaum erst stoisch, wie der verdiente Erforscher der antiken Astrologie unter Hinweis auf Heraclit. alleg. Homer. 33 annimmt.

durch den unmittelbar anschließenden Nachsatz hergestellt: *τοῦτον . . . μετὰ τὴν αὐτοῦ . . . τελευτὴν ἐκάλεσαν ἀστέρα οὐράνιον*[1] *ὀνόματι αὐτοῦ τὸν ἀστροχιτῶνα Ἡρακλέα κτλ. . . .* Bliebe noch irgend ein Zweifel übrig, daß sich diese Nachricht wirklich auf den Bel Šamen von Tyrus bezieht, so müßte er vor dem gleichbedeutenden Zeugnis des Plinius[2] „Belus inventor fuit sideralis scientiae“ verstummen.

Derselbe, oder doch ein ähnlicher Offenbarungsmythus kann auch einer orphischen Kosmogonie vorangestellt gewesen sein, da es heißt:[3] *„Ὀρφεὺς . . . εἰρηκὼς ἐν τῇ ἀρχῇ τοῦ συντάγματος αὐτοῦ ὅτι ἐκ τῆς ἰδίας αὐτοῦ ἐνθυμήσεως οὐκ ἐξέθετο τίποτε περὶ θεοῦ ἢ τῆς κοσμικῆς κτίσεος,*[4] *ἀλλ’ εἶπεν, ὅτι αἰτησαμένου διὰ ἰδίας αὐτοῦ εὐχῆς*[5] *μαθεῖν παρὰ τοῦ Φοίβου Τιτᾶνος Ἁλίου τὴν θεογονίαν καὶ τὴν τοῦ κόσμου κτίσιν*[6] *καὶ τὶς ἐποίησεν αὐτήν.*

Die Situation ist jedenfalls dieselbe wie oben: Orpheus, dessen ursprüngliche Identität mit Dionysos durch seinen ganzen Mythenkomplex noch so deutlich hindurchschimmert,[7] daß — wie Gruppe[8] richtig bemerkt — er nur wegen der Dunkelheit seines Namens bisher[9] nicht

---

[1] Herakles als Sternbild ist auch der griechischen Mythologie geläufig. Umsomehr muß der tyrische Himmelsgott sein „zikru“ am Firmament haben. Aber *„οὐράνιος“* als Namen eines Sternbildes kann wohl nicht richtig sein. Wahrscheinlich liegt eine auch sonst vorkommende (vgl. BOLL, Sphära p. 264) Verderbnis des Sternbildnamens *„οὐρανοσκόπος“* (ibid. p. 263) vor. Da diese Konstellation bei Teukros als Paranatellont zum Skorpion, dem ersten Zeichen der himmlischen Unterwelt steht, dürfte dieser *„οὐρανοσκόπος“* mit dem „Sterngucker“ identisch sein, dem Christus (oben S. 189$_7$) während seiner Apodemie das Sternenkleid zur Aufbewahrung überläßt. Ich muß immer bei diesem Sternbild daran denken, ob sich nicht die alte durch Lafontaine so bekannt gewordene Fabel „de l’astrologue qui se laissa choire dans un puit“ (auf Thales angewendet DIELS FVS^2 p. 5$_{29}$) auf das Hinabsinken dieses Sternbildes in den mythischen „Brunnen“ (vgl. unten über den Brunnen in der Josephslegende) bezieht.

[2] N. H. VI, 26, 121, cf. Solin 56, 3. Die Nachricht bezieht sich auf das große, auch in den Keilschriften mehrfach angeführte, von den Babyloniern selbst in die Zeit Sargons von Agade datierte astrologische Hauptwerk „Enuma Bel“.

[3] ABEL fr. Orph. Nr. 49, p. 169.

[4] Der Ausdruck *κτίσις* paßt wie kein anderer gerade auf jene Stadt- und Weltbegründung verbindenden orientalisierenden Kosmogonien, von denen Nonnos ein Beispiel bietet.

[5] Vgl. die oben bei Nonnos von Dionysos ausgesprochene hymnische Beschwörung des *Ἀστροχίτων*.

[6] = Weltschöpfung. In dieser Bedeutung kommt der Ausdruck auch im N. T. vor.

[7] Schon von den Alten bemerkt. Vgl. Procl. zu Plat. Rep. 398 S. 174 ff., KROLL: *„ἀλλ’ Ὀρφεὺς μὲν, ἅτε τῶν Διονύσου τελετῶν ἡγεμὼν γενόμενος, τὰ ὅμοια παθεῖν ὑπὸ τῶν μυστῶν εἴρηται τῷ σφετέρῳ θεῷ“.*

[8] Hdb. S. 733 oben.

[9] Vgl. dagegen die oben S. 241$_0$ Anm. angedeutete Etymologie *Ὄρφευς* = „Fischer“, in der ich eine Brücke zum argivischen Dionysos *ἁλιεύς* erblicken zu sollen glaube.

dem Dionysos gleichgestellt werden durfte, als Empfänger — *Φοῖβος Τιτὰν Ἥλιος* als Spender der Offenbarung entsprechen durchaus den Personen des bei Nonnos geschilderten Vorganges. Vielleicht ist es nicht zu kühn, dem *ἀργῆς χίτων*, der sicher bei der orphischen Weltschöpfung beteiligt ist,[1] auch in diesem orphischen Offenbarungsmythus eine Rolle zuzuteilen. Doch bleibt das natürlich immer bloße Vermutung,[2] an deren Richtigkeit schließlich und endlich nicht viel gelegen ist.

Weit wichtiger, schon vor allem wegen seiner jahrhundertelangen Nachwirkung auf den symbolischen Schmuck des Königskleides ist ein zweiter mystischer Gedanke, der im wesentlichen auch schon in dem Zeremoniell der Mantelübergabe an den neueingetroffenen Jahresregenten enthalten ist.

Denn daß das kosmische Kleid in diesen Mythen ein Herrschaftssymbol darstellt, ergibt sich — wüßte man's nicht ohnehin — schon daraus, daß in anderen parallelen Überlieferungen andere Herrschersymbole, eine Krone oder ein Herrscherhut[3] oder gar ein Szepter[4] den Mantel[5] vertreten. Wie es aber zu dieser Bedeutung kam, ist nach allem bisher Gesagten auch nicht mehr schwer zu erraten. In einer fernen, vorgeschichtlichen Urzeit, in der man selbst den Kreislauf der Sonne magisch beeinflussen zu können glaubte,[6] müssen auch die Sterngötter derselben

[1] Siehe oben S. 105 Nr. 39.

[2] Nur hindeuten möchte ich auf eine ganz schwache Spur einer ähnlichen Erfindung in den Pythagorasviten des Jamblich und Porphyr, die nach dem Fabelbuch des Diogenes den Pythagoras außer mit dem getischen Dämon Zalmoxis auch mit einem Sonnensohn „Astraios" in Verbindung bringen; da bekanntlich P. seine Palingenesie von Zalmoxis erlernt haben sollte, wäre es möglich, daß ihn irgendein Mythus auch irgendwelche Weisheiten von einem „Astraios"-Astrochiton erfahren ließen. Boll hat kürzlich erst (vgl. oben S. 72$_5$) die bemerkenswerte Tatsache, daß so viele Katasterismen kretischen Ursprung verraten, mit den Nachrichten über einen kretischen Gott (Zeus) Asterios in Verbindung gebracht. Da dieser nach dem Zeugnis des elischen Sosipolisbildes (oben S. 72) den Sternenmantel trug, könnte auch er als Offenbarer von Sternsagen und kosmogonischer Weisheit gegolten haben.

[3] Siehe oben S. 165$_2$.

[4] Siehe unten Kap. IV über die orphischen Legenden vom Szepter des Chronos, Phanes, Zeus.

[5] Die Analogie zwischen den verschiedenen Regalien — Hut, Krone, Stab (Lanze, Schwert), Ring oder Spange einerseits, dem Mantel andrerseits, tritt nicht nur im Mythus, sondern auch im Ritual hervor. Vgl. oben S. 18* ff. über die Immantation der Päpste, Könige und Kaiser des Mittelalters.

[6] Ich kann hier nur auf wenige Rudimente dieser Kulturstufe flüchtig hinweisen: Test. Napht. 5, Kautsch, Pseudepigr. 487: „Im 40. Jahre meines Lebens sah ich auf dem Ölberg gegen Osten von Jerusalem, daß die Sonne und der Mond dastanden. Und siehe, Isaak sprach zu uns: «lauft herzu und faßt, ein jeder nach seiner Kraft, und

Kultbehandlung unterworfen worden sein, wie die übrigen Naturmächte, Erdgötter, Wasser- und Sturm-, Wolken- und Wetterdämonen. Wie man diese durch Bild- und Rufzauber, durch Abbildungen und Beschwörungen zu beherrschen glaubte, so suchte man einst auch die wundertätigen Mächte der Gestirne durch Abbilder in menschlichen Dienst zu zwingen, sei es daß man Kosmossymbole auf Pergament gezeichnet bei sich trug,[1] sei es daß man Sternbilder in Ringsteine eingravierte,[2] oder in Kleidungsstücke, Hüte[3] oder Gürtel[4] einstickte. Vor dem Eigentümer eines solchen Talismans, wie ihn vorzugsweise jene Stammesthaumaturgen und Hordenzauberer getragen haben werden, von denen nach Frazers schönen Darlegungen[5] Könige, Priester und Götter abstammen, neigen sich dann die allbeherrschenden Gestirne,[6] als „ὄρχαμος κόσμου“ oder „ἀστρῶν χοραγός“ regiert der so Geschmückte die Welt.

Diese höchst altertümliche Vorstellungsverknüpfung, die auf lange hinaus die Grundlage des Mysteriums vom kosmischen Königsmantel zu bilden berufen war, scheint zunächst einmal den Schlüssel zu einem sehr

---

wer greift, soll die Sonne und den Mond haben.» Und wir liefen alle zusammen darauf los und Levi faßte die Sonne und Juda griff zuvor den Mond.“ Ähnlich reckt Josua die Hand aus und läßt die Sonne still stehen, Jesaias rückt den Zeiger der Sonnenuhr um zehn Stufen zurück, nackte thessalische Hexen ziehen den widerstrebenden Mond zur Erde herab (Vasenbild bei Tischbein III pl. 44 ∾ Elite ceramographique II, 180), Rabbi Chija (Mon. Jud. II, 1 p. 207, Z. 2 ff.) verjagt den säumigen Mond, der am 29. Tag noch am Himmel steht, indem er eine Erdscholle nach ihm wirft; der Brachmane befördert den Sonnenaufgang durch sein Opferfeuer (s. oben S. 88[5]), zahlreiche Sonnwendbräuche sollen die abnehmenden Tage wieder verlängern helfen u. s. f.

[1] Unter Kaiser Domitian macht sich Mettius Pompusianus, ein römischer Senator, durch ein solches Amulett des Hochverrats verdächtig (Sueton Vita Domitiani, 16).

[2] Vgl. die gnostischen Gemmen mit den eingravierten Bildern von Sonne, Mond und Sternen bei Matter, Histoire critique du gnosticisme, planches I E Fig. 7, II B Fig. 2, V Fig. 1, 3 etc.

[3] Siehe oben S. 31[3] und 64 f.

[4] Siehe oben S. 94—100.

[5] Lectures on the early history of the kingship, London. 1906, passim.

[6] Die innere Inkonsequenz, der Riß, der in aller Astralmystik zwischen Astrologie und Astralmagie klafft, ist schon hier nicht zu übersehen. Aber die letzten Konsequenzen des Astralglaubens, der Fatalismus eines Tiberius (Cumont, Rel. or. p. 218, Sueton. Tib. 69), der Gebete und Opfer, kurz jeglichen magischen Kult seines Heilswerts entkleidet, sind nur selten gezogen worden. Wie sich noch Plotin über solche Bedenken hinwegzuhelfen wußte, möge man Enn. IV, 4, 26 ff. nachlesen. Nach Porphyrios (bei Euseb. praep. ev. VI, 4 p. 241 a) wurde die Magie den Menschen überhaupt nur zum Zweck des „λύειν τὰ τῆς Εἱμαρμένης“ verliehen.

merkwürdigen Motiv der biblischen Josephslegenden zu enthalten, über das man — aus eben denselben Gründen, die dem tieferen Verständnis der pherekydeischen Kosmogonie im Wege gestanden sind — bisher allzu unbekümmert hinweggelesen hat.

Wären nämlich die Josephsgeschichten, so wie es jetzt den Anschein hat, wirklich vom Anfang an nur leichtfaßliche, erbauliche Kindermärchen und Katechismusbeispiele gewesen, dann wäre es allerdings müßig, eingehendere Betrachtungen darüber anzustellen, warum der Vater der zwölf Märchenbrüder seine Vorliebe für den jüngsten gerade durch das Geschenk eines „bunten Rockes“[1] zum Ausdruck bringt, wieso eine so harmlose Bevorzugung des armen Jungen den neidischen Geschwistern Anlaß zu einem so mörderischen Groll bieten konnte,[2] worin denn dieses merkwürdige Kleidungsstück sich von der sonst üblichen Tracht unterschied, und wieso Rabbinen und Kirchenväter auf den Gedanken kommen konnten, den Josephsrock einerseits mit dem Hochpriesterkleid,[3] andrer-

---

[1] „*χιτῶνα ποίκιλον*“ in der Septuag., „vestem polymitam“ in der Vulgata. Beide Übersetzungen geben den damals noch unversehrten hebräischen Text „kĕthȯnet paśpaśim“ (פַּסְפַּסִּים) = bunter Rock wieder, wie ich ihn OLZ XI. Bd. (1908) Nr. 8 p. 368 ff. nach Anleitung von Negaim XI_7: „קיטא שישבה פספסין“ „eine kotte“ (vgl. über diese ursprünglich hieratische Gewandbezeichnung oben S. 168_5), „welche aus mehrfarbigen Stücken besteht“, und des schon von Delitzsch zu dieser Talmudstelle verglichenen assyrischen Namens „p-aś-pa-śu“ eines bunten Vogels wieder herstellen konnte. Die im hebräischen ganz sinnlose masoretische Lesart „kĕthȯnet paśim“ ist einfach eine Haplographie, jedoch kaum durch das Versehen eines Schreibers, sondern viel eher durch eine absichtliche Korrektur der Soferim entstanden (vgl. unten S. 287_2 über die mystischen Deutungen des überlieferten Wortes). פס bedeutet aramäisch — jedoch niemals im Hebräischen — „Handfläche“ oder „Fußsohle“. Daher in den neuen kritischen Übersetzungen der Ausdruck „Ärmelkleid“, eine sinnlose Version, die sich an das schon auf Grund des verderbten Textes gewählte *χιτὼν καρπωτός*, *ἀστραγαλωτός* oder *χειριδωτός* der griechischen Bibeln an der einzigen Parallelstelle 2 Sam. 13_{18} anschließt.

[2] Das Märchen motiviert tatsächlich mit dieser grotesken Sorglosigkeit. Vgl. Grimm, KHM 56 „der liebste Roland“: „Die Stiefschwester hatte eine schöne Schürze, die der andern gefiel, sodaß sie neidisch war und ihrer Mutter sagte . . . . u. s. f. Sei still, mein Kind, sagte die Alte, du sollst sie auch haben, deine Stiefschwester hat längst den Tod verdient.“ Und dann soll die Stiefschwester wirklich um ihrer Schürze willen umgebracht werden. Solche Märchen gibt es natürlich, aber deshalb sind alte Stammeslegenden und Jahresmythen noch lang keine Kindermärchen. Und eine verkehrtere Theorie als die neuerdings wieder von Wundt (Arch. f. Rel.-Wiss. XI 1908 S. 200 ff.) verfochtene Theorie, die den Mythus vom Kindermärchen ableitet, statt umgekehrt, ist wohl nie ersonnen worden.

[3] Diejenigen, die פס auf die Fußsohlen bezogen und „kĕthȯnet paśim“ mit „talaris“, *ποδηρής χίτων*, Schleppkleid übersetzten, hatten dabei zweifellos den *ποδηρὴς χίτων* des Hochpriesters (Sap. Sal. 18_{24} Joseph, Antiqq. III, 7_4 etc.; vgl. das oben S. 21 Fig. 3 ab-

seits mit der Tracht des Messias[1] und endlich gar mit dem Lichtkleid Jahves zu vergleichen.[2]

Glücklicherweise hat man allmählich gelernt, hinter diesen durch den letzten Redaktor einerseits ins rein menschlich Harmlose,[3] andrerseits ins sittlich Erbauliche[4] gewendeten Vätergeschichten den alten mythischen Kern durch vergleichende Analyse wieder aufzudecken.

Gerade bei Jakob und seinen Söhnen haben derartige Untersuchungen bereits zu einem ziemlich gesicherten Ergebnis geführt. Schon 1876 hatte Goldzieher[5] auf die in der Bibel selbst vorkommenden Parallelen, die

---

gebildete, mit einer langen Schleppe benähte Papstgewand) im Auge. Vgl. R. Eleazar im Midrasch bereschith rabba übers. von Wünsche, Leipzig 1880 S. 414 zu Genes. 37_{23}: „kĕthṓnet paśim das ist das Hemd, das buntfarbige Oberkleid, das verbrämte Oberkleid und die Schenkelbinden"; das sind aber wieder die 2 Mos. 28 beschriebenen Priesterkleider. „Das Ärmelkleid" in der Masora selbst verhüllt natürlich die Hände nicht, um den Müssiggang eines stolzen Reichen im Gegensatz zu Arbeitern, die die Hände freihaben müssen, auszudrücken (Jalkut zur Genesis § 140), sondern enthält eine Anspielung an die bekannte sakrale Verhüllung der Hände beim Opfer, also wieder auf die Priesterkleidung.

[1] Vgl. die bekannte Stelle des Clemens Alexandrinus Pädog. II, 10 über den *ποικιλάνθης ποδηρής χίτων* (vgl. oben S. 186_6 Theofried von Echternach „vestis talaris et polymita") des Erlösers. Die beiden angeführten Epitheta des Rockes Christi übersetzen einerseits פסים, andrerseits die Haplographie פים der Glossen. Midrasch bereschith rabba a. a. O. heißt es: „die Brüder warfen das Los (פיס) darüber, wer das Kleid dem Vater bringen sollte und das Los (איס) fiel auf Juda". Dieses „verlooste" Kleid Josephs erinnert sofort an den verloosten Rock Christi Joh. 19_{24}. Tatsächlich galt der Messias als Reinkarnation von Joseph sowohl, als auch von David („Messias ben Josef" und „Messias ben David"). Als Reinkarnation Davids läßt die Johannesstelle Christus durch den Hinweis auf ψ 22_{18} erscheinen, den man ja als historisches Gebet Davids auffasste und demnach auf eine wirkliche Verloosung seiner Kleider bei irgendeiner Gelegenheit bezog. Das Vorhandensein der talmudischen Legende über das verlooste Josephskleid — die sehr alt sein muß, denn in nachchristlicher Zeit würden sich die Rabbinen gehütet haben, den Christen ein so schönes Argument in die Hände zu spielen — zeigt, daß derselbe Zug Jesus auch als den Messias-ben-Josef erweisen sollte, bezw. daß ψ 22 von einigen als Gebet Josephs in der Grube erklärt wurde. Endlich aber kann nicht übersehen werden, daß auch das hochpriesterliche Kleid durch die Lostasche der Urim-we-tumim ausgezeichnet war und demnach auch das Losmotiv auf das Hochpriesterornat hinweist.

[2] Vgl. die oben Anm. 1 angeführte Clemensstelle: „*Κἂν τὸν ποδήρη τις παραφέρῃ τὸν Κυρίου, ὁ ποικιλάνθης ἐκεῖνος χιτών . . . κτλ. Τοιαύτην ἄλλην τὸν Κύριον ἐσθῆτα διὰ τοῦ Δαβὶδ ἠμφίεσε τὸ Πνεῦμα ὧδε πως ψάλλων· «ἐξομολόγησιν καὶ εὐπρέπειαν ἔνεδύσω ἀναβαλλόμενος φῶς ὡς ἱμάτιον».*" (Vgl. oben S. 87 Text Nr. 1.)

[3] Vgl. in der unten beigehefteten Tabelle Anm. 5.

[4] Vgl. vor allem die an den Bibeltext anknüpfenden sogenannten Patriarchentestamente.

[5] Der Mythus bei den Hebräern, Leipzig 1876 p. 201.

dreizehngliedrigen[1] Familien Joktans[2] und Nachors,[3] auf die zwölf Söhne Ismaels[4] und auf eine genau entsprechende indianische Stammsage[5] hingewiesen. Überdies ist es an sich klar, wer dieser so oft im Mythus wiederkehrende Vater mit den zwölf Söhnen ist, und steht auch deutlich schon in dem alten, dem weisen Kleobulos von Lindos zugeschriebenen griechischen Rätsel[6] zu lesen:

„*Εἷς ὁ πατὴρ παῖδες δὲ δυώδεκα · τῶν δὲ γ' ἑκάστῳ*
Παῖδες ἔασι τριήκοντ', ἄνδιχα εἶδος ἔχουσαι
Ἥι μὲν λευκαὶ ἔασιν ἰδεῖν, ᾗ δ' αὖτε μέλαιναι
Ἀθάναται δὲ τ' ἐοῦσαι, ἀποφθινύθουσιν ἅπασαι."[7]

Der „Alte" des Jahres,[8] solar gedacht,[9] mit den zwölf Monden als Söhnen und den Fünferwochen — statt den Einzeltagen des Kleobulos —

[1] Auch bei Jakob kommen dreizehn Kinder heraus, wenn zu der Aufzählung (P) Gen. 36, 23 die Tochter Dina hinzugezählt wird. Das Schwanken in der Angabe der Gesamtzahl geht natürlich darauf zurück, daß Simeon und Levi in gewissen Überlieferungen als Zwillinge bloß einfach gezählt werden. Dasselbe Verhältnis ist aus den gleich zu besprechenden Gründen auch für die verglichenen Genealogien vorauszusetzen.

[2] Gen. 12, 26.

[3] Gen. 22, 21 ff. Hier ist Rebekka, das Gegenbild der Dina, als dreizehnte in Gestalt eines Enkelkindes eingeschoben. Der Name R. selbst bedeutet bekanntlich „Strick, Leine", was als Personennamen seltsam genug klingt. Vielleicht tut man am besten, das „markasu rabbu" („großes Band"), das Astralsymbol der Nin-mach (oben S. 160₂; vgl. unten S. 269 über Nin-mach und Dina) in den babylonischen Tierkreisen zu vergleichen.

[4] Gen. 25, 13.

[5] Nach Schoolcraft, Historical information of the Indian tribes 1851, II. Bd., p. 136 hat der Stammvater der Obvayer „Getube", zwölf Kinder. Namentlich benannt ist „Mujokewis" das älteste und Vajecyvakon das jüngste, das zu großer Macht gelangt und die bösen Geister besiegt, also als „Erlöserheld" gedacht ist.

[6] Diog. Laert: I, 91. cf. Stob. ed. I p. 240 ed. Heeren.

[7] Der letzte Vers gibt — obwohl er sich zunächst auf die Tagesgötter bezieht — doch auch eine vollkommene ausreichende Erklärung des Wesens der sterbenden und zyklisch wieder auferstehenden Jahresgötter, auf die sich das Epitheton „*ἀνίκητος*-invictus" bezieht.

[8] Der Ursprung dieser Gestalt ist in den Riten vom Ausjagen, Begraben, Ersäufen, Verbrennen oder Aufhängen des „alten" Jahres zu suchen.

[9] Der sein Haupt auf dem Stein zur Ruhe legt, kann wohl nur derselbe sein, wie der, der nach persischer Vorstellung allmorgendlich sich vom felsigen Lager erhebt. Nach Genesis rabba c. 68 (Bischoff, Babyl.-Astrales im Talmud, Leipzig 1907 S. 165) sagt R. Pinchas (3. Jahrh.) nach R. Chanina aus Sephoris: „Jakob hörte (bei seiner Ankunft) die Dienstengel rufen, gekommen ist die Sonne". Als Joseph seinen bekannten Traum erzählte, dachte Jakob: „wer hat ihm verraten, daß ich Šemeš (= Sonne) heiße." Nach R. Jehudah (ibid. 3. Jahrh.) legt Jakob zwölf Steine, für jeden Stamm einen, unter sein Haupt. R. Jose bar Simra (ibid. 3. Jahrh.) sagt: „Jakob legte die

als Enkeln[1] bildet also geradesowohl den astralmythischen Hintergrund der hebräischen Stammeseinteilung, wie die vier Phratrien, die zwölf Phylen und die 360 *γένη* von Attika den vier Jahreszeiten, zwölf Monaten und 360 Tagen des Jahres entsprachen.[2] Demnach müssen die zwölf Stammesheroen genau so einem alten Monatsgötterkreis entsprechen, wie etwa die zwölf hesiodeischen Titanen,[3] oder die hellenischen Zwölf-

---

Steine wie einen Schutzwall um sein Haupt, weil er sich vor wilden Tieren fürchtete". Der Grund ist natürlich einfältig, in Wirklichkeit ist auf den geschichtlichen „Gilgal"-(= Himmelsrad-)Cromlech (s. oben S. 202₁) von Beth-El angespielt. Mitten im Ring der zwölf Steine, die den Tierkreis darstellen, liegt als der größte das Sonnenbaithyll.

[1] Hugo Winckler GI II, 73 hat in den 72 Nachkommen Jakobs, die von fünf Frauen abstammen, richtig die 72 Fünferwochen (ḫamuštu) des Jahres erkannt. ibid. S. 58 werden die sechs Söhne + der einen Tochter der Lea auf die Wochentage mit dem einen weiblichen „Veneris dies" bezogen. Besser wäre es, von der Reihe der sechs männlichen und der einen weiblichen Planetengottheit zu sprechen, denn an eine Planetenwoche im altorientalischen Kalender glaubt außer Stucken, Winckler und Jeremias ja doch niemand. Geradeso wie Joseph von seinen zwölf Brüdern vergewaltigt wird, erliegt sein ägyptisches Gegenbild (vgl. unten S. 274₃) Osiris den 72 Genossen des Set-Typhon (Plut. de Isid. et. Os. 13 ff.). Das Schema ist also für den Jahresmythus typisch.

[2] Philochor. bei Suidas s. v. *γενηται*. cf. Harpokration ibid. und Pollux III, 4, 52; VIII, 9, 11. Rose, Aristot. Pseud.² fr. 347. — Busolt, Staatsaltertümer 126 bemerkt richtig, daß es in Wirklichkeit kaum sechzig attische *γένη* gegeben haben dürfte; ich vermute, daß die Sage von dieser kosmisch geordneten Urverfassung der kleinasiatischen Urbevölkerung Attikas angehört. Ebenso, wie bei den angeführten klassischen Autoren, heißt es im Midrasch Thanchuma B יתרו 16 „die Zwölfzahl der hebräischen Stämme sei in der Ordnung der Welt begründet; denn der Tag hat zwölf Stunden, die Nacht zwölf Stunden, das Jahr zwölf Monate und der Tierkreis zwölf Sternbilder".

[3] Theog. 133 ff. Die Namensliste trägt, wie sie da vorliegt, nur noch zwei sichere Kennzeichen von Herkunft und Bedeutung an sich: erstens den Namen *ΚΡΙΟΣ*, der sich wohl nur auf das Widdersternbild beziehen kann und mit dem in Attika überlebenden Gigantennamen *ΛΕΩΝ* (M. Mayer, Tit. und Gig. S. 192) in eine Gruppe gehört, zweitens den alten *ΙΑΠΕΤΟΣ*, den Gruppe und Eduard Meyer (Enzykl. Bibl. 3731) einstimmig mit dem biblischen Stammvater Japhet identifiziert haben. (Dazu vgl. Sanhedrin 76a, wo der Vater des biblischen Japhet ebenso von Cham, dem Schwarzen entmannt wird, wie Uranos, der Vater des hesiodeischen Japetos von Kronos.) Beide Gestalten stammen gewiß ebensowenig wie der Kronosmythus aus einer phönizischen Theogonie (Gruppe, Handb. S. 1112 f.), sondern sind den Griechen in Kleinasien bekannt geworden, wo ja auch der vorderasiatische Kastrationsritus am tiefsten Wurzel geschlagen hatte. „Japetos" wenigstens ist sicher ein kilikischer Gott (Steph. Byz. s. v. *Ἀδάνα* und *Ἀγχιάλη*). Da *Κῶος* griech. Höhle, Grube heißt, das gleichbedeutende babyl. „churru" aber der stets ideographisch geschriebene Name des Antares, des Normalsterns im Skorpion (*α*) ist, so dürfte auch *Κοῖος* als Monatsstern erkannt werden. Themis, bei Parmenides fr. 1 v. 28 und auch sonst formelhaft mit *Δίκη* verbunden, die ihrerseits, wie ich anderswo zu zeigen hoffe, als *Παρθένος Δίκη* oder *Εὐστασίη* als Waghalterin zum Sternbild der Wage gehört und der

götter selbst,[1] wie die römisch-etruskischen zwölf dii consentes,[2] die zwölf elamitischen Monatsgötter des Rassamzylinders,[3] die lykischen Zwölfgötter der Inschrift von Xanthos,[4] oder die zwölf Asen einer allerdings meist für recht spät angesehenen nordischen Theologie.[5] Dann sind aber die neuerdings[6] mit Erfolg wieder aufgenommenen alten Versuche,[7] jeden der Brüder mit einem Tierkreiszeichen zu vergleichen, methodisch durchaus gerechtfertigt.

Als Hauptquelle dient — von gelegentlichen Anspielungen sonstwo abgesehen — vor allem der sogenannte „Jakobssegen“,[8] daneben noch der stilverwandte, aber weit jüngere „Mosessegen“.[9] Der Text, besonders der zwölf erstgenannten Sprüche, ist sehr schlecht überliefert, die masoretische Punktierung so oft irreführend, daß Lesung und Deutung wie bei einer Inschrift fast ausschließlich auf den Konsonantenbestand gestützt werden müssen. Die folgende Analyse beruht in allem Textkritischen auf freundlichen Mitteilungen Fritz Hommels. Die allzuweitgehenden Textänderungen von Lepsius scheinen mir keineswegs nötig. Zimmern hat seine feinen

---

babyl. Nin-Mah entspricht, wird selbst von Nigid. Fig. in dem Schol. Germ. Basil. v. 96, S. 65; Hyg. astron. 2, 25 etc. mit dem Sternbild der Jungfrau identifiziert. Okeanos kann der Wassermann sein. Die übrigen Namen scheinen Füllsal oder spekulative Einschübe zu sein. Die Teilung in sechs männliche, sechs weibliche Gestalten hat ihre Parallele in den sechs theophoren und sechs bloß gezählten römischen Monatsnamen.

[1] Auf den Kreis der Monate zuerst von Usener, Rhein. Mus. LVIII, 1903, 343, 350 zurückgeführt.

[2] cf. Boll, Sphära 472 ff.

[3] V Rawl. 6, 30 ff., vgl. Hommel, GGGAO 35.

[4] Kretschmer, Sprachdenkm. der Lykier, Beil. Allg. Zeitung, München 18. Juni 1902 Nr. 137 S. 508. GGGAO 57 4.

[5] Die Zwölfzahl der Asen und der Götterpaläste im Grimnismol hat schon Finn Magnussen auf den Tierkreis bezogen. Ob hier klassische Vorstellungen eingewirkt haben, wie Golther, Handb. der germ. Mythol. I, 199 annimmt, kommt da wenig in Betracht.

[6] Vgl. Zimmern, Zeitschr. für Assyriologie VII 1892, 161 ff.; KAT[3] 628; Stucken, MVAG 1892 S. 166 ff, Jeremias ATAO[2] 393; babyl. im NT S. 87 f.; Lepsius, Reich Christi, Jahrg. 1903 375 ff.; E. Bischoff, Babyl.-astr. im Talmud, Leipzig 1907 S. 48 ff.

[7] Vgl. zu der oben S. 265 2 erwähnten Talmudstelle noch Sap. Sal. 18 24 wo die zwölf Edelsteine am *λογεῖον* des Hochpriesters, die von Joseph. antiqq. III, 7 7 Philo, Vita Mos. II, 124, Clemens Strom p. 665 P auf die Tierkreiszeichen (vgl. Apoc. Joh. 21 19 f. die zwölf Edelsteine des himmlischen Jerusalems) bezogen werden, als *πατέρων δόξαι* (cf. Exod. 28 21) bezeichnet werden. Auf diesen Andeutungen hat dann zuerst der Jesuit Athanasius Kircher, Orbis aegyptiacus (1654), 1, 21 weitergebaut. Als nächster folgt dann der Zeit nach Fr. Nork, Hebr.-chald.-rabb. Wörterbuch, Grimma 1842.

[8] Gen. 49. Von Goldzieher a. a. O. S. 203 mit Recht als eine Art hebräischen Vedenfragmentes bezeichnet.

[9] Deut. 33.

Bemerkungen, die an ihrer Stelle besprochen werden sollen, auf einzelne Sprüche beschränkt. Hommel hat zuerst[1] darauf aufmerksam gemacht, daß die zwölf Verse durch die liturgische Formel 49_{18}[2] in zwei Hälften von je sechs Segnungen geteilt werden. Die Reihenfolge der einzelnen Verse, wie sie jetzt vorliegt, ist für die Auslegung wenig bedeutungsvoll, da, wie Zimmern[3] erkannt hat, zuerst die Leah-, dann die Bilha- und Silpa-, endlich die Rachelsöhne angeredet werden, und dieses genealogische Prinzip mit dem vorausgesetzten ursprünglichen astralen Schema nicht zusammenfallen muß. Auffällig ist natürlich das Fehlen der Dina, die als einzige Tochter natürlich das Sternbild der „Jungfrau" zu vertreten hat. Sie fehlt offenbar, weil ein Dinah-Stamm in geschichtlicher Zeit, ja wahrscheinlich überhaupt nie bestanden hat. Sie muß jedoch ursprünglich erwähnt gewesen sein, da die Zwölfzahl der Sprüche jetzt nur herauskommt, wenn man Simeon und Levi einzeln zählt, was sich mit ihrer allgemein anerkannten Rolle als Zwillingssternbild[4] nicht verträgt. Hommel vermutet daher — und zwar gewiß mit Recht —, daß die zwei für Dan überlieferten Sprüche zu sondern sind; in Vers 17 wäre für „Dan" einfach „Dinah" (mit defektiver Schreibung) zu punktieren. „Dan" ist aber, schon der Wortbedeutung nach, ganz einfach der „Richter".[5] Die Astralsymbolik dieser Bezeichnung ist durchsichtig genug. Beim Herbstäquinoktium, bezeichnet durch das auf die Tag- und Nachtgleiche hinweisende[6] Sternbild der Wage, ist der Eingang zur himmlischen Unterwelt.[7] Dort findet daher die Psychostasie der ins Jenseits eintretenden Seelen statt. Nabu-dan, Nebo der Richter, die Sonne am Herbstpunkt des Jahres, Šamas danû, hebräisch Macha-El, der Engel mit der Wage,[8]

[1] GGGAO 182_2.

[2] cf. Ps. 119_{166}.

[3] a. a. O. S. 170.

[4] Gen. 49_6 liest Zimmern a. a. O. 162: „In ihrem Zorne ermorden sie den Mann und in ihrem Übermut verstümmeln sie den Stier." Dazu vergleicht er die Tötung des Chumbaba und die Verstümmelung des heute noch als bloße *προτόμη* auf der Himmelskarte figurierenden Stiers durch die babylonischen „Zwillinge" Ea-Bani und Gilgameš; die Befreiung der Dinah aus Sichem entspricht der Befreiung der Ištar Irnina durch die genannten Helden.

[5] Vgl. die assyrischen Königsnamen Aššur-dan und Nabu-dan = „Ašur" bezw. „Nebo ist Richter". Dazu den Feldherrn Šalmanassars II Dayan-Ašur und das Epitheton „danu" für den Sonnengott Šamaš. Dazu die durch nichts gerechtfertigte Einreihung des „Daniten" Šamšōn („kleine Sonne", Deminutiv von Šamaš) unter die „Richter" Israels.

[6] Vgl. III Rawl. 51 Nr. 1 und 2 den Ausdruck „Gleichgewicht von Tag und Nacht" bei Jensen Kosm. S. 68.

[7] Babylonische Theorie bei Macrob. Sat. I, 21, 1 überliefert.

[8] Der heilige Michael, wie Nebo der Buchführer des Himmels (Dillmann zu Hen. 89_{61} S. 268; lat. Asc. Jes. ed. Veneta bei Dillmann S. 80), dessen Gedenktag zur

Hermes mit der Wage[1] oder Minos der Totenrichter bei den Griechen,[2] Hermes-Theut bei den Ägyptern,[3] Rashnû, der Seelenwäger bei den Persern,[4] die wägenden Höllenwächter Zibnijat der Araber,[5] sie alle sind als kosmische Waghalter am Eingang zur himmlischen Unterwelt Parallelgestalten zum hebräischen „Dan", „der Recht spricht seinem Volke".

Herbstsonnenwende gefeiert und noch heute, wie der alte Tašritû als Jahresanfang (Zinszeit) betrachtet wird (im Sepher Raziel 7a Ms. Paris 602 fol. 122a wird Michael als Vorsteher der zweiten tekufah des Jahres bezeichnet), der als Totenengel, Schutzpatron der Friedhöfe etc., als Engel der winterlichen Schnee- und Regengüsse gilt (Lueken, Der heilige Michael S. 54 ff.) — als solcher besiegt er den Lichtbringer „Lucifer", — wird von jeher mit der Wage in der Hand dargestellt. Die ungeheure „Schale", die der Erzengel Michael in der griechischen Baruchapokalypse (c. 11 Kautzsch, Apokr. II S. 455) in der Hand hält, und in die die Taten der Gerechten gelegt werden, ist natürlich die Wagschale. Par. Jer. 9_5 wird Michael „der Erzengel der Gerechtigkeit" genannt. Die Punktierung Mīchāēl = „Wer ist wie Gott", zu der babylonische Parallelen nicht fehlen, paßt nur zu den בכאכ geschriebenen Personennamen (gesammelte Encycl. Bibl. 3074 f.). Die ursprüngliche Aussprache des nachexilischen Engelsnamens muß *Macha-el „der Gott mit der Wage" gewesen sein. „Mḫ}t" heißt „Wage" im Ägyptischen, Mochos soll nach Ampelius, lib. mem. II p. 2 Wölfflin der Erfinder der Wage geheißen haben, *ΣΑΙΦΟΜΑΧΟΣ* heißt der Silphionwäger auf der schwarzfigurigen kyrenäischen Vase (Studnitzka, Kyrene S. 12); der „phönizische Philosoph" Mōchos (Litteratur bei Zeller, Philos. d. Gr. I⁵ S. 863 f.), dem apokryphe, höchst wahrscheinlich hermetische, chemische Schriften unterschoben wurden, ist natürlich wieder Hermes-Nebo, der Offenbarer der Geheimnisse, als Wagegott. Griech. *μοχλός* „Hebel" ist offenbar eine Deminutivform dieses alten Kulturwortes. Babylonisch ist ein Wort „macha" für Wage bis jetzt nicht nachzuweisen. Dagegen ist durch das Astrolab Pinches sichergestellt, daß das Wag- oder Jochsternbild (vgl. die griech. Benennung *ζυγοσταθμός*) der Göttin Nin-maḫ (sum. „erhabene Herrin") heilig war. Nach ihr scheint das Gerät benannt zu sein. Da die Götternamen mit „Nin" später als männlich galten und das sumerische Wort „maḫ" nicht mehr unmittelbar verstanden wurde, kann Nin-maḫ dann volksetymologisch als „Herr der Wage" = *Macha-el gegolten haben.

[1] Hermes Seelen wägend in der Aithiopis und auf Vasenbildern, vgl. Gruppe 681_6.

[2] Zuerst Odyssee λ 557 ff. Wie so viele, von E. Assmann im letzten Heft des Philologus 1908 S. 165 ff., zusammengestellte kretische Namen scheint auch Minos semitisch zu sein, zu „mina", *mnā* מָנֶה aram. „mene" = „Gewicht" zu gehören und geradezu „Wäger" zu bedeuten.

[3] Im Totenbuch notiert der Gerichtsschreiber (schon der babylonische Nebo ist der Schreibergott) Ḏḥuti den Ausschlag der Totenwage.

[4] Vgl. Minokheird II, 120 SBE XXIV, 18: „the weighing of Rashnu, the just, with the balance of the spirits, who makes no unjust balance of the spirits on either side etc." Auch das Arda Viraf Namak ed. Hoshangji-Haug-West, Bombay-London 1872 p. 156 erwähnt (p. 2—5) die Wage des Rashnu: „I also saw, I Arda-Viraf, Rašn the just, who held in his hand the yellow golden balance and weighed the pious and the wicked."

[5] Winckler AOF III, 47. Die Erklärung des Namens durch babyl. „zibanitu", arab. „zubanay" für das Sternbild der Wage ist Winckler entgangen.

„Dinah“ als Bezeichnung der „Jungfrau“ ist eine reguläre Femininbildung zu Dan, ganz entsprechend der häufigen astrothetischen Gepflogenheit, keinen besonderen Waghalter am Sternhimmel zu zeichnen, sondern die Wage dem Sternbild der Jungfrau in die Hand zu geben.[1] Der ihr gewidmete Vers Gen. 49$_{17}$ bezeichnet sie als Viper und Schlange, ganz so wie auf dem Tierkreis von Denderah[2] zwischen „Löwe“ und „Wage“, also offenbar für die „Jungfrau“ eine große Schlange gezeichnet ist. Gemeint ist zweifellos die Hydra, nach P. Kuglers Nachweis[3] eben das Sternbild der Nin-maḫ. Die Verse hätten also in der Folge 17, 18, 16 zu stehen. In dem Spruch für Gad Vers 19 liest Hommel statt „akab“ = „Ferse“ „akrab“ = Skorpion („ke-akrab“ = „wie ein Skorpion“), womit die Deutung auch schon gegeben ist. Vers 20 „Ašer liefert Königsleckerbissen“[4] bezieht sich meines Erachtens auf die den Königen vorbehaltene Jagd, sodaß Ašer der Schütze wäre.[5] Vers 21 lautet in den gebräuchlichen Übersetzungen ganz sinnlos „Naphtalî ist eine freischweifende Hirschkuh, von ihm kommen anmutige Reden“. Hommel liest und übersetzt „naphtalî ajjalah šeluḫah ha-nôten[ah] immarê[6] šaphar“ = „Naphtalî ist eine Bergziege, welche Lämmchen des Bergbocks wirft“. Die Deutung auf den „caper“ des Tierkreises liegt auf der Hand.[7] Joseph ist in dieser

[1] Belege sammelt E. Maas, Zeitschr. für christl. Kunst 1899 S. 365 ff. Darum erscheint am Eingang zur kosmischen Unterwelt bei den Orphikern und Parmenides *Δίκη*, die in einer Aufzählung der Horen — bezeichnend für die astrale und kalendarische Bedeutung der Gestalt — offenbar ihrer gerechten Wage wegen auf einer pergamenischen Inschrift (324$_{15}$) *Εὐστασίη* genannt wird. Sie entspricht in dieser Rolle durchaus der am Eingang zum Jenseits, an der großen Himmelspforte des Westpunktes, gedachten gnostischen und persischen Lichtjungfrau (Dieterich Abraxas 108 „*κριτής*“, die persische *πάρθενος φωτός* bei den Manichäern, Flügel S. 12), Yašt 22 und 24; im Minokheird II, 125—139, Hâdôkht Nask II, 22, Arda Viraf Namak S. 154$_{18}$, Dadistan-i-Dinik 24$_5$ SBE XVIII, 54.

[2] Vgl. oben S. 69 Fig. 18.

[3] Sternkunde S. 252.

[4] Vgl. 1 Kön. 5$_3$ das Wildpret auf Salomos Tafel.

[5] „Ṣṣadu“ heißt bab. zugleich „rot sein“ und „jagen“. „Edom“, dem „Roten“, dem „Jäger“, wird von Isaak aufgetragen, Wildpret für die Tafel zu versorgen. Dazu Kugler S. 241 über die astrale Bestimmung der Jagdzeit in Babylon.

[6] אמר, gemeinsemitisches Wort für „Lamm“, phönizisch im Opfertarif von Marseille CIS I, 165, aber auch arabisch, assyrisch und aramäisch (Ezra 7$_{17}$) häufig nachweisbar, im hebräischen Wörterbuch eben infolge der falschen Übersetzung dieser Stelle bisher ausgelassen.

[7] Vgl. besonders, was Kugler a. a. O. S. 241 über die Jagdzeit bemerkt. Der Termin war dadurch bestimmt, daß man die Weibchen behufs Neubesetzung der Wildparke im trächtigen Zustand einzufangen strebte. Anscheinend hat man also auch den die Jagdzeit auf Erden ankündigenden „caper“ am Himmel als trächtiges Weibchen aufgefaßt.

Spruchfolge mit Ruben vertauscht,[1] der durch das „effusus sicut aqua (ka-majim)“ deutlich als Wassermann kenntlich ist[2] und demnach hier einzureihen wäre. Sebulon „am Meeresufer wohnend, bei den Schiffen, dem Fischer[3] benachbart“, kann nur auf das Sternbild der Fische bezogen werden.[4] Vers 27 liest Hommel: „Benjamin ze'eb jitraph ba-bôker jôkal ʿatud[5] = Benjamin ist ein räuberischer Wolf, am Morgen verzehrt er ein Böckchen, am Abend verteilt er Beute.“ Dabei wäre das Wolfssternbild λύκος[6] als Gegenstern (rakîb) mit dem Widder zusammen angeführt. Joseph, an Rubens Stelle als Erstgeborner einzusetzen, ist der Stier.[7] Hommel liest Vers 22: „ben parôth jôsêf, ben parôth ʿalē ʿajin benoth seʿadah ʿalē schôr = ein Sohn der Riesenkuh[8] ist Joseph, ein Sohn der Riesenkuh über dem Quell,[9] Töchter der Prozession[10] ziehen einher über dem Stier.“[11] Zum selben Resultat allerdings auf Grund starker

[1] Vgl. I Chron. 5_2: „Sein (Ruben's) Erstgeburtsrecht wurde den Söhnen Josephs verliehen, nur daß er im Geschlechtsregister nicht als Erstgeborner eingetragen werden sollte.“

[2] Vgl. Genes. rabba c. 98: „Jakob sprach zu Ruben: „Du hast Dich zu einem Wasserkrug (כד = amphora) gemacht.“

[3] „sajjad“ heißt ursprünglich ebensowohl „Fischer“ wie „Jäger“. Der Zusammenhang — Schiffe, Meeresufer — entscheidet. Gemeint ist das Sternbild „ἁλιεύς“ bei Teukros, das Boll Sphära S. 263 voreilig hinausemendieren wollte, nur weil als astrologische Wirksamkeit des Zeichens angegeben ist „θηρευτὰς δηλῶν“ und Boll es verwunderlich findet, daß ein Sternbild des Fischers nicht Fischer, sondern Jäger hervorbringen sollte. Dieses Bedenken verschwindet, wenn man sich an die Doppelbedeutung des semitischen Namens erinnert, die im griechischen etwa durch ἀγρεύς oder σαγηνεύς gut hätte wiedergegeben werden können.

[4] „Zebulōn“ könnte eine Deminutivform von „Zebul“ Wohnung (cf. Baʿal Zebul) sein und insofern mit „Ea“ (= „Haus“) verglichen werden. „Fisch des Ea“ aber ist ein gebräuchlicher Sternnamen. Auch die altsumerische Gottheit Iš-ḫanna = „Haus des Fisches“ könnte verglichen werden.

[5] „ʿatud“ statt „ʿad“ (עתד[ים] defektiv geschrieben statt עד).

[6] Bezeugt bei Boll a. a. O. p. 483. Immerhin bleibt hier Raum für eine bessere Erklärung.

[7] Vgl. Deut. 33_{17}: „Joseph der erstgeborne Stier, seine Hörner sind wie die des Wildochsen.“

[8] Plur. majest. von parâ, da Joseph, wenn auch eine Mehrzahl von Vätern zur Not denkbar ist, doch nicht gut mehrere Kühe zu Müttern haben kann. Vgl. etwa behemoth „Riesenvieh“ zu behemah, babyl. „Tihamat“ zu hebr. „Tehom“. פרי-עץ = „Frucht baum“ hat wenig Anhalt (vgl. unten S. 277_1).

[9] Unter dem Stier fließt der himmlische Eridanosfluß, der recht wohl gemeint sein könnte. Vgl. „die Wassertiefe“ in v. 25.

[10] Zu dieser Übersetzung von „benoth seʿadah“ vgl. Gen. rabba 98 zu 49_{22} wo die Worte von den „schreitenden Töchtern“ auf die nach Joseph ausschauenden ägyptischen Königstöchter bezogen werden.

[11] Das „Einherziehen über dem Stier“ — die Übersetzung „Mauer“ ist sinnlos — wird man sich nach Analogie der auf ihren heiligen Tieren prozessionsweise einher-

Emendationen dieses Verses ist schon Zimmern[1] gelangt. Der in Vers 24 erwähnte Bogen Josephs wird schon im Midrasch bereschith rabba[2] auf den Orion gedeutet. Die Pfeilschützen (baʿalē chissîm), die Joseph nach Vers 23 befehden, sind meines Erachtens erst durch absichtliche Korrektur aus „baʿalat chissîm“ = „Herrin der Pfeile“ entstanden, da im griechischen Astralmythus Orion den Pfeilen der Artemis erliegt[3] und den Babyloniern tatsächlich der dem Orion benachbarte, der Ištar geheiligte Sirius als Bogenstern („kakkab kašti“), der Betelgeuze im Orion als „Pfeilstern“ („mul tartaḫu“) galt, sodaß die Vorstellung sehr naheliegt, Orion sei durch einen vom Bogenstern abgesandten Pfeil getroffen worden.[4] Im ganzen ergäbe sich also folgendes Schema: Joseph = Stier; Simeon und Levi = Zwillinge; Issachar = Sternbild der aselli im Krebs;[5] Juda = Löwe mit

---

wandelnden Götter des Felsenreliefs von Maltaja leicht vorstellen können. Die von Boll (p. 272) edierten Texte der Sphära barbarica bieten den Namen der drei Chariten für die gerade über dem Stier befindlichen drei Gürtelsterne des Orion. Die dazu schon von Boll angeführte Gemme bei Gori Thes. gemm. stellif. Taf. 144 stellt die drei Grazien, mit Sternen ausgezeichnet, auf den Rücken des Himmelsstiers. Hatte schon die altorientalische Sphära einen Mädchenreigen über dem Stier, so können diese Sternenjungfrauen sehr gut „Töchter der Prozession“ geheißen haben. In einem von Strassmayer ZA VI 241 ff. (cf. Hommel, Aufs. Abh. 414 f.; Grundr. 337) veröffentlichten astrologischen Text der Arsacidenzeit heißt es, daß am 11. Tamuz (Sommer-Sonnenwende) die „Töchter des Hauses des Tages nach dem Hause der Nacht ziehen, um die Nacht zu verlängern“, während am 3. Kislev (= $^{24}/_{12}$.) umgekehrt die „Töchter des Hauses der Nacht“ in das Haus des Tages ziehen. Da der Zusammenhang der Tamuzfeste mit dem Orionsternbild ganz sicher gestellt ist, könnte auch ein astrales Spiegelbild jener regelmäßigen Frauenprozession innerhalb dieses Sternbildes vermutet werden und das könnten dann recht wohl die „benôth seʿadah“ des Jakobssegens sein.

[1] Er liest (a. a. O. S. 165): „בן פרת יוסף בן פרת עלי ראם בן יעיר עלי שור“ „ein junger Farr ist Joseph, ein Wildstierjunges, mein später geborner Sohn ist ein Stierjunges“. Dabei ist „ʿalî“ = Junges mit Rücksicht auf die Bezeichnung des Himmelsstiers im Gilgameš-epos als „alû“, ראם für „ʿajin“ wegen Deut. 33$_{17}$ und בני עיר statt „benôth seʿadah“ mit Rücksicht auf den Text der LXX eingesetzt.

[2] Übersetzt von Wünsche S. 91: „Sein (Josephs) Bogen ist der Orion (Kesil) der unter den Sternen den Bogen (קשת) darstellt“.

[3] Istros bei Hygin. astron. 2$_{34}$ Bunte S. 73$_{10}$; Odyssee ε 121 ff.; cf. Horaz c. III 4$_{71}$: „temptator Orion Dianae virginea domitus sagitta“.

[4] Vgl. Frazer, Attis Adonis Osiris S. 379 ff. über das ägyptische „Sed“fest, dessen Zeitpunkt nach Biot und Flinders-Petrie durch das Aufgehen des Siriussterns astral bestimmt war und das hauptsächlich den Tod des Osiris feierte, dessen astrale Verkörperung zweifellos der Orion war (cf. Boll 164 ff.). Eine Hauptaktion dieses Festes bestand nun im Abschießen von Pfeilen durch die Königin, während der König den Tod des Osiris zu verkörpern hatte. Die Annahme liegt sehr nahe, daß das Pfeilschießen der Königin sich auf den Aufgang des Sirius als Bogenstern bezieht.

[5] So richtig bestimmt von Jeremias und Lepsius.

dem Hauptstern šarru, dem regulus; Dina = Hydra = Jungfrau; Dan = „Richter“ = Wage; Gad = Skorpion; Ašer = Schütz; Naphtalî = caper; Zebulon = Fische; Benjamin = Widder bezw. Wolf.

Sind also — der historische Hintergrund der Vätergeschichten[1] bleibt dabei natürlich außer Betracht — die zwölf Patriarchen einem Kreis astraler Monatsgötter gleichzustellen, dann muß Joseph derjenige unter diesen Patronen der einzelnen Monde sein, dem aus besonderen religionsgeschichtlichen Gründen ein eigener Trauerkult gewidmet wurde[2] und dessen Passion[3] deshalb, in den verschiedensten Fassungen dem Volksmund geläufig, ihren Niederschlag in einem ganzen Bündel konkurrierender, nur oberflächlich ineinander gearbeiteter Legenden[4] gefunden hat. Der gewöhnlichste Namen dieses Gottes — es kommt nur einer in Betracht — ist schon mehrfach mit der Geschichte Josephs in Verbindung gebracht worden. Stucken,[5] Jeremias,[6] Winckler,[7] Zimmern,[8]

---

[1] Vgl. diesbezüglich die übersichtliche Darstellung von T. K. Cheyne, Enzykl. Bibl. 2592 und Hommel, GGGAO S. 184 ff.

[2] Gen. 37 34: „Jakob zerreißt seine Kleider, legt den Sack (vgl. oben S. 168 2) an, und trauert um seinen Sohn lange, lange Zeit“. Zu Gen. 37 29 bemerkt R. Eleazar (Midr. beresch. rabba ed. Wünsche S. 415) „wo war Ruben gewesen? In den Sack gehüllt und mit Fasten beschäftigt“. Also hat es — was besonders bezeichnend ist — eine Tradition gegeben, der zufolge auch die Brüder ihr eigenes Opfer betrauerten. Zu dem klagenden Vater vgl. die ältere Form der klagenden Mutter in Eleusis. An das „Weinen“ um Baldr, die Totenklage für Adonis, Attis, Osiris, die siebentägige Trauer des Gilgameš um den Gott unbekannten Namens, der mit dem Ideogramm EA-BANI geschrieben wird, die Totenklage um den Granatapfelgott Hadad-Rimmon in der Ebene von Megiddo (Sacharja 12, 11) und die offenbar ähnliche Klage um den „Einzigen“ (יחיד; vgl. die syrische Etymologie Ad-ad = unus, unus Macrob. Sat. I, 23, 17) und um den „Erstgeborenen“ Sacharja 12, 40 und an die mannigfachen griechischen Trauerkulte (Gruppe, Handb. 962—972) braucht wohl kaum erinnert zu werden.

[3] Ich kann hier auf das Wesen der Götterpassion (vgl. die orphischen „*Διονύσου πάθη*“, die aus Herodot 5, 67 bekannten „*Ἀδρήστου πάθη*“ in Sikyon, die Leiden des Linos, [s. oben S. 242 4 über Flachses Qual“ und „Rugens Peine“] die Leiden des Attis, Priolas, Lityerses, Adonis, Osiris, Virbius, Hippolytos etc., die Qual des am Baum verschmachtenden gehenkten Odin), auf die mythischen Parallelen zur passio Christi und gewisser Märtyrer nicht ausführlicher eingehen, zumal ich das an anderm Ort nachzuholen hoffe. Wertvolles Material findet man in K. Th. Preuss' bekannter Abhandlung über die Entstehung der altmexikanischen Menschenopfer („Globus“ B. LXXXVI) und bei Frazer, Attis, Adonis, Osiris 1907.

[4] Vgl. die beigeheftete analytische Tabelle zu Gen. 37.

[5] Astralmythen, Leipzig 1896—1907 III, 161.

[6] ATAO[2] 383 ff.

[7] GI II, 75 ff.

[8] KAT[3] III, 626 ff.

Jensen[1] u. a. haben, der eine auf Grund dieses, der andere auf Grund jenes Einzelzuges — eine vollständige methodische Analyse des Legendenkreises liegt noch nicht vor — Joseph als eine kananäische Form der bekannten Mythengestalt des Tamuz erklärt. So sehr nun im allgemeinen kritische Zurückhaltung gegenüber der neuerdings wieder von Stucken in Mode gebrachten uferlosen und oft gewaltsamen Mythenvergleichung — fast hätte ich gesagt Mythenangleichung — am Platze ist, so wenig darf man im Einzelfall an gewissen ausgezeichneten Beobachtungen vorübergehen, wäre es auch nur nach dem Grundsatz Useners, daß eine mythologische Untersuchung schon mit besonderer Querköpfigkeit angestellt sein müsse, um nicht wenigstens irgend etwas Richtiges zutage zu fördern. Ein solcher Fund aber ist zweifellos die Gleichung Josêfs mit dem Korngott Tamuz: sie erklärt nicht nur die wenigen in der aufgezählten Literatur bereits besprochenen Motive, sondern — wie ich gleich zu zeigen hoffe — wirklich Zug um Zug den ganzen Verlauf der verschiedenen, dicht ineinandergearbeiteten Einzellegenden. Dazu kommt, daß der hypothetische Zusammenhang der Josephslegenden mit dem Tamuzkult der Juden[2] durch eine bisher nicht genügend gewürdigte,

---

[1] Das Gilgamešepos Straßburg 1906 S. 256 ff.

[2] Das klassische Zeugnis ist Ezechiel VIII, 14 „am Nordtor des Tempels saßen die Weiber, die den Tamuz beweinten“; dazu vgl. Jes. 17_{10} die Erwähnung der sog. „Adonisgärtchen“ נִטְעֵי נַעֲמָנִים = „Pflanzungen des Naʿaman“ = des „Gefallenden“, bekannter Kulttitel des Tamuz (nach William Robertson Smith, Engl. hist. Rev. 1887 p. 307 gräzisiert zu *Μέμνων*; nebenbei bemerkt, heute noch in der liturgischen Eingangsformel „El Melech Naʿamān“ des jüdischen Schĕmāh als Invokation gebräuchlich) und vielleicht Jes. 1_{29} ff. „die Terebinthen, an denen ihr Gefallen hattet, und die Gärten, die euch gefielen“ etc. „Ihr sollt werden wie eine Terebinthe, deren Laub verwelkt, wie ein Garten, dem es an Wasser fehlt“, wozu bei Zimmern, Tamuzlieder (Berichte sächs. Ges. 59. Bd. 1907 S. 220) zu vergleichen wäre: „(Tamuz) eine Tamariske, die im Garten Wasser nicht getrunken, deren Krone auf dem Feld keine Blüte hervorgebracht, eine Weide, die an ihrer Wasserrinne nicht jauchzte, eine Weide, deren Wurzeln ausgerissen sind, ein Kraut u. s. f.“ Ein fast gar nicht veränderter Tamuzhymnus auf die „Ceder vom Libanon“ (teʾaššur = Ceder, aʿraz ist alte Glosse, die Beziehung auf Assur entfällt demnach [Hommel]) und zwar offenbar auf den berühmten heiligen Baum des Tamuz von Aphaka (Gruppe, Handb. 948_7, 1355_1) ist bei Ezechiel 31_3 ff. erhalten (v. 3—9 der eigentliche Hymnus auf die Ceder; v. 10 ff. Fällung des heiligen Baums, Abfahrt in die Unterwelt und die aus dem Adoniskult bekannte Trauer der Gewässer; vgl. c. 32 v. 16, der hinter diese Hymne und nicht hinter das Leviathanlied c. 32 gehört: „Ein Klaglied ist dies . . die Töchter der Völker“ — gemeint sind die Klageweiber von Aphaka — „sollen es singen“). Vgl. den Komm. des hl. Hieronymus zu Ezech. VIII, $_{14}$, Migne, PL XXV, 88 cf. XXII, 582 epist. 58: „quem nos Adonidem interpretati sumus, sed Hebraicus et Syrus sermo Tamuz vocat, quia in mense Junio amasius“ (hebr. = Dôd) „Veneris et pulcherrimus“ (= Naʿaman) „iuvenis occisus et deinceps revixisse narratur, eundem

früh in den Text geratene alte Glosse fast urkundlich bezeugt erscheint. So gewiß nämlich die Weiber zu Ezechiels Zeiten den Tamuz an der Schwelle des Tempels von Jerusalem beweinten, so gewiß feiern, ohne es zu wissen, auch heute noch die gesetzestreuesten Juden in allen ihren Bethäusern durch Buße und Zerknirschung am 17. des Monates Tamuz die alte *νηστεία*[1] dieses Gottes,[2] — eine Tatsache, die gewiß nicht an Bedeutung verliert, wenn man bedenkt, daß auch die Passion des Osiris an einem siebzehnten Monatstag[3] stattfindet. Nun steht aber an der Spitze der Legenden vom Leiden Josephs, gewöhnlich zu P gerechnet, jedenfalls weder zu E[4] noch zu J[5] gehörig, am ehesten eine alte Über-

mensem Junium eodem appellant nomine", wo die Geltung des Tamuz als Monatsgott deutlich ausgesprochen ist.

[1] Vgl. Sallust *περὶ θεῶν* c. 4 über das mit der *δρυοτομή* des Attisfestes verbundene Fasten; dazu Hippolyt. ref. V, 9 p. 170 Schn.; Julian, orat. V, 174 A; Arnob. V, 16; Tertullian de ieiunio 16; Hieron. ep. 107_{10}; c. Jovin. II, 5; Migne, PL XXII, 876, XXIII, 291.

[2] Vgl. Morris Jastrow, Religion of Babylonia and Assyria S. 682 „the calendar of the Jewish Church still marks the 17th day of Tammuz as a fast, and Houtsma (over de Israelitische Vastendagen, Amsterdam 1897 p. 4—6, 12—17) has shown, that he association of the day with the capture of Jerusalem by the Romans" (NB.: der Fasttag wird schon bei Secharja 8_{19} erwähnt!) „represents merely the attempt to give an ancient festival a worthier connection. The day was originally connected with the Tamuz cult". Dazu teilt mir Prof. Hommel freundlichst mit, daß auch der zweite, traditionell auf die Belagerung von Jerusalem bezogene jüdische Fasttag „asarah betebeth" (10. Tag des 10. Monats) kein historischer Gedenktag sein dürfte, da er mit dem Todestag des widdergestaltigen babylonischen Vegetationsgottes En-mešara am 10. Tebeth zusammenfällt. — Die Beziehung beider Tage auf die Erstürmung von Jerusalem beweist — wie ich anderswo zu zeigen hoffe — daß auch bei den Juden der Tod der Vegetationsgötter durch den vom delphischen Septerion, den Mithrasbildern (oben S. 169_3) und den Sardanapalmythen her bekannten, von Usener trefflich erklärten Ritus des Burgbrandes (*Ἰλίου πέρσις*) gefeiert wurde.

[3] Im Athyr, vgl. Plutarch. De Isid. et Osirid. 13 und 42; cf. den Papyrus Sallier (IV. Dynastie) bei Wiedemann. Herodots zweites Buch S. 262; Religion der alten Ägypter S. 112. Bei dem steten Wandern der ägyptischen Monate ist jeder Versuch, die Monate Athyr und Tamuz untereinander zu vergleichen, aussichtslos. Wenn Hommel mit seiner sehr plausibeln babylonischen Ableitung des Osiriskultes GGGAO 115 im Recht ist, dann muß natürlich auch bei diesen beiden Festen unmittelbarer Zusammenhang angenommen werden. Jedenfalls muß die Festsetzung der Totenfeier auf den 17. aus einem Lunarkalender stammen. Da ein Arsacidentext (Strassmaier, Zeitschr. f. Assyr. VI, 241 ff.; Hommel, Aufsätze und Abh. 414 f.) den Beginn des Tamuzfestes — eine Prozession vom „Haus des Tages" zum „Haus der Nacht" — auf den 11. Tamuz verlegt, so kann nicht daran gezweifelt werden, daß die ganze siebentägige Feier symmetrisch um den Vollmond — die luna quartadecima — des Sonnwendmonats angeordnet war.

[4] Denn dort steht die allgemeine Angabe „Joseph war aber noch jung" — wenn anders nicht vielleicht auch das bloß eine alte Glosse zur Erklärung des Schafhütens ist.

[5] Denn dort heißt der Vater Josephs nicht Jakob sondern Israel.

schrift oder kultische Rubrik darstellend, ganz zusammenhangslos der Satz: „das ist die Geschichte Jakobs, als Joseph siebenzehn Jahre alt war."[1] Wer die Bedeutung solcher Altersangaben zu würdigen weiß — ich erinnere nur an die 365 Lebensjahre des mythischen Henoch[2] — wird sich besonders hier, wo es sich um das Alter eines Monatsgottes handelt, in keiner Weise bedenken, die euhemeristisch auf das menschliche Leben Josephs gedeutete Angabe auf das Mondalter des Gottes an seinem Sterbetage zu beziehen und demnach die ganze Glosse als kalendarischen Vermerk für die Verlesung der Legende am „Schebah asar betammuz", am Fasttag des 17. nach dem Sommervollmond des Tamuz[3] aufzufassen.

Damit ist dann aber eine ganz feste Grundlage für die weitere Vergleichung der Josephslegenden mit den Kultriten des Tamuzkreises gegeben. Schon der Name Jōsêph = „er vermehrt"[4] könnte sich nicht besser zu dem Wesen des Erntegottes[5] fügen, der „Getreide aufhäuft, wie Sand am Meere, in ungeheuren Haufen, bis man abstehen mußte, es zu messen"[6] und obenauf in die Kornsäcke, ein kananäischer *Πλοῦτος*, den Brüdern noch Geldschätze hinzulegt; das genaue Gegenstück dazu bildet die bei dem thrakophrygischen, ursprünglich also kleinasiatischen[7] Gott der Früchte Dionysos nachweisbare griechische Epiklese *Αὐξίτης*.[8]

---

[1] Gen. 37, 2. Es ist die einzige derartige Angabe in dem ganzen fraglichen Legendenkreis.

[2] Vgl. dazu noch H. Zimmern, Biblische und babylonische Urgeschichte AO II, 3 S. 30 über die Reihe der neun auf Noah folgenden Patriarchen, deren Lebensjahre als Tage gezählt, zusammen die Zeit vom 21. März bis zum 21. Dezember erfüllen.

[3] Der Monat selbst ist natürlich durch die Angabe nicht bestimmt und da in diesen Gegenden bis zu dreimal geerntet wurde, könnte theoretisch auch der 17. eines andern Monats in Betracht kommen. Allein da der jüdische Kalender keinen andern Feiertag an einem 17. verzeichnet, darf bei dem bekannten Konservatismus in diesen Dingen wohl ausschließlich an den Tamuz gedacht werden.

[4] Vgl. die Namen Eli-asaph und Jōsêph-el („El vermehrt", vielleicht ein kananäischer Ortsnamen) babyl. Jasup-ilu; oder Josiph-jah („Jahve vermehrt"); ferner Baʿal-iašupu und Milki-asaph (zu hebr. Molech, edomitisch Milkom).

[5] Über Tamuz als Getreidegott vgl. Frazer, GB[3] IV, 188 ff.

[6] Gen. 41 49.

[7] Vgl. oben S. 173 2 über *θύρσος* = Turs.

[8] So in Heraia, Paus. VIII, 26, 1; vgl. das Pindarfragment bei Plutarch de Isid. et Os. 35 „*Δενδρέων δὲ νόμον Διόνυσος πολυγήθης αὐξάνοι ἀγνὸν φέγγος ὀπώρας*", das nebenbei auch durch die Bezeichnung des Dionysos als „Sommergestirn" wichtig ist, *Αὐξώ* und *Καρπώ* heißen zwei „Horen" in Athen (Paus. IX, 35, 2). Unter dem Namen *Αὐξήσια* (oben S. 141 8) scheint Kore in Trözen, Ägina und Lakonien Kulte besessen zu haben (Herod. 5, 83; vgl. O. Crusius, Progr. d. Thomasschule 1886, S. 21; Usener, Göttern. 131; Welcker, Kl. Schr. III, 187; S. Wide, Lak. Kulte 214).

Ebenso trefflich fügt sich alles, was sonst über die Erscheinungsformen Jōsêphs, des „Vermehrers“, überliefert ist, in den Mythenbestand der Tamuzgestalt ein. Wie Osiris,[1] Attis,[2] Adonis,[3] Tamuz[4] und sein Doppelgänger[5] Nin-gišzida, wie der Granatapfelgott Rimmon[6] oder Dionysos[7] und Kore[8] bei den Griechen, ist vielleicht auch „Jōsêph“ in dendritischer Gestalt verehrt worden.

Das unmittelbare Schriftzeugnis freilich, das der Leser der Kautzschschen Bibelübersetzung in dem Vers Gen. 37$_{22}$ „ein junger Fruchtbaum

[1] Über den dendritischen Osiris und die bei Firm. Mat. de err. 27, Plutarch, de Is. 21 bezeugte Dendrophorie des Gottes vgl. die bei Frazer GB^3 IV, 340 ff. gesammelten Zeugnisse.

[2] Vgl. oben S. 172$_5$ über Attis-*Φθείρ* und die sacra pinus. Auch „Daphnis“ = „Lorbeer“ ist gewiß eine Attisepiklese.

[3] Hesych. s. v. *ἀοῖα*.

[4] Vgl. oben S. 139$_2$ und 273$_3$ über Tamuz als Tamariske oder „Weide“, (so übersetzt Zimmern il-dakku; Hommel dagegen hält das Wort für Nebenform zu iš-dakku = Mandelbaum, was gut zu dem heiligen *ἀμύγδαλος* des phrygischen Attis, Paus. VII, 17$_{11}$; Hippolyt. ref. V,9 pp. 166, 168 Schn.; Arnob. adv. nat. V, 6 passen würde). Vor allem aber beachte man das Symbol eines fruchttragenden Baumes neben dem Sternbild des Krebses, also dem Normalstern des Monats Tamuz (der Skorpion kann nicht gemeint sein, da er auf demselben Bildwerk an andrer Stelle vorkommt) auf einer leider nur durch einen alten Stich überlieferten Mithrasstele (Abb. 33 nach Cumont, TMCM II, p. 233, Fig. 63). Da der Krebs als Haus des Mondes gilt, ist dieser Tamuzbaum offenbar der aus dem Alexanderroman bekannte himmlische Mondbaum; den Feuerriten der Sommersonnenwende (babyl. „Arad Gibil“ = „Feuerfall“) entsprechend, ist das der „brennende“Mondbaum (Exod. 3, 2: „Senäh“ = [Dorn]strauch [Cassia senna], Wortspiel zu Sin = Mond [vgl. das babyl. heilige Mondkraut sinê] und zu as-sanâ = „Licht“ einerseits, „Sennastaude“ andrerseits; s. Hommel, GGGAO 239$_1$; dazu unten Kap. IV über den Lichtbaum von Tyrus) auf dem Mondberg Sin-Ai (vgl. Šad-Ai = Mondberg), sinngemäß auch „Berg der Gluthitze“ = „Horeb“ genannt. Als Gegenstern in der Wasserregion des Himmels an der Mündung der Ströme, also etwa beim Wassermann, steht der andere, der Sonnenbaum, die heilige Palme beim See von Eridu, nach persischer Überlieferung bewacht vom großen kosmischen Fisch Karo-macyo. Die beiden Sternbilder entsprechen also den vielfach bezeugten Riten der Wasser- und Feuertaufe des heiligen Baumes. (Vgl. die Überflutung und Verbrennung der heiligen Ceder in der Baruchapokalypse c. 35 und 37, Kautzsch, Pseudepigr. S. 424).

Figur 33.

[5] = „der Gott des unvergänglichen Baumes“; vgl. Jensen, Theol. Litteraturzeit. 1896 Sp. 79 ff.

[6] Oben S. 60$_2$.

[7] Oben S. 124$_0$ und 173$_2$.

[8] Zur Dendrophorie der Kore (oben S. 147$_{3.\ 4}$). Vgl. die *δενδροκοπία τῆς Ἥρας* in Antimacheia auf Kos, Bull. corr. hell. XVII 1893 p. 208 Nr. 10. Da Tamuz ursprünglich gewiß eine weibliche Gottheit war (oben S. 178$_4$), ebenso natürlich auch wegen des Bestandteils Nin der oben n. 5 erwähnte Gott), dürfen auch solche Gestalten ohne weiteres verglichen werden.

ist Joseph, ein junger Fruchtbaum am Quell“ zu finden glaubt, ist wohl nicht viel wert, denn erstens ist die masoretische Punktierung des kritischen Wortes פֹּרָת sehr zweifelhaft, und zweitens bleibt, selbst wenn man sie gelten läßt, die Übersetzung „Fruchtbaum“ [1] bloß geraten. Allein es gibt weit zuverlässigere Anhaltspunkte. Durch das ganze Altertum hindurch zeigte man [2] bei Sichem, auf dem Grundstück „das Jakob von den Söhnen Ḥemôrs erworben hatte, wo er einen Altar aufgerichtet und ihn El, Gott Israels, genannt hatte“,[3] das „Grab Josephs“.[4] Unmittelbar bei diesem vor Neapolis (Sichem) gelegenen, sicher nur durch den fortdauernden Trauerkult immer kenntlich gebliebenen Grab aber befand sich nach Eusebius [5] die heilige Eiche von Sichem, „*Βάλανος Σικίμων*“, nach der heute noch der betreffende Ort „Balaṭa“ heißt. Ohne Zweifel, und jedenfalls nach der Meinung des Euseb, der diesen altheiligen Baum [6] eines Platzes im „Onomasticon“ gewürdigt hat, ist das die „Eiche bei Sichem“, unter der „Jakob die fremden Götter seiner Familie verscharrte“,[7] die „Zauberereiche“ (ʾelōn meonenim) bei Sichem,[8] אֵלוֹן מְעוֹנֵן, die *δρῦς ὑψήλη*, die „weissagende Eiche“, unter der Abraham zuerst in Kanaan sich niederließ und „Jahve“ einen Altar erbaute,[9] die „Eiche im Heiligtum Jahves“, unter der Josua einen „großen Stein“ aufrichtete,[10] unmittelbar bevor er daselbst „Josephs Gebeine begrub“. Auf demselben Grundstück befand sich der berühmte, Ev. Joh. 4 5 erwähnte „Brunnen (*φρέαρ* = בְּאֵר) Jakobs“.[11] Wer alle diese Nachrichten vorurteilsfrei überblickt, wird kaum verkennen können, daß sie sich insgesamt auf ein typisches altkananäisches Heiligtum beziehen: im Mittelpunkt steht der heilige Baum, El oder deminutiv Elōn; Gen. 33 22 wird er „El Israels“, Richter 9 46 „El Berith“ „El des Bundes“ (sc. der umliegenden sakralen Amphiktyonie von Sichem), ebenda Vers 4 „Baʿal des Bundes“ genannt. Unter ihm der Steinfetisch oder Altar, dessen Aufrichtung die einen dem Abraham, die andern dem Jakob, wieder andre

[1] Die „Schößlinge, die sich an der Mauer ranken“ sind natürlich — weit entfernt davon, den Begriff Fruchtbaum zu stützen, ebenfalls unhaltbar, schon deshalb weil „šôr“ sicher „Stier“ und nicht „Mauer“ heißt. Vgl. oben S. 270 8. 10. 11.

[2] Zuletzt noch dem „Pilger von Bordeaux“ cf. Encykl. Bibl. 4830.

[3] Gen. 33 18—22.

[4] Josua 24 32.

[5] Onomast. sacr. 290 56.

[6] Nach W. Robertson Smith und T. K. Cheyne, Enzykl. Bibl. 4438 2 war noch der Bischof Terebinthius in Procop de aed. 5 7 nach dieser Eiche benannt.

[7] Genes. 35 4.

[8] Richter 9 37.

[9] Gen. 12 6. 7.

[10] Josua 24 26.

[11] Siehe die Belege s. v. Sychar, Enzykl. Bibl. 4828 f.

dem Josua zuschrieben, und der ebenfalls typische, u. a. z. B. bei der Ka'aba von Mekka auftretende Brunnen (be'er), wenn er trocken war, „bôr" „Grab" oder „Zisterne" genannt, in den die Brüder den Joseph warfen,[1] in dem Josua wiederum Josephs Gebeine beisetzte und in dem schon Jakob „fremde Götter seiner Familie" verscharrt hatte. Das Verhältnis ist genau dasselbe, wie wenn im Schatten der „Klageeiche" („allōn bachuth")[2] unterhalb von Bethel die weissagende Bienengöttin,[3] das Numen dieses Baumes,[4] begraben liegen sollte und dem Namen des Heiligtums nach auch beklagt wurde.[5] Wie diese Klage, war offenbar auch der Ritus des „Begrabens" im bôr ein jährlich zu wiederholendes, von sakraler Trauer, feierlichem Weinen und Opfern am heiligen Stein begleitetes *δρώμενον*. Daß der ganze heilige Bezirk von Sichem nachmals „Heiligtum Jahves" genannt wurde, daß der Altar schon von Abraham Jahve und von Jakob dem El Israels geweiht worden sein sollte, wird niemanden irremachen. Die Götter, die man immer wieder dort begrub, die schon Jakob dort verscharrt haben sollte, waren in Wirklichkeit vom Standpunkt Israels aus „fremde Götter", immer neue Abbilder des Gottes der sichemitischen Amphiktyonie, des El-berith, des Baumgottes, der den umwohnenden

[1] Vgl. unten in der analytischen Tabelle Gen. 37$_{12}$ und $_{24}$, dazu Anm. 6 ebenda.

[2] Gen. 35$_8$. אל-בכות ist Deminutiv von El, der Gottesbezeichnung des heiligen Baumes oder Pfahls. בָּכוּת dagegen ist sachlich und sprachlich — auf den Buchstaben genau = „Bacchus" (vgl. oben S. 173$_2$). Vgl. als germanische Analogie Haupt's Zeitschr. IV, 255 über die „Klageeiche" bei Megenberg.

[3] Vgl. oben S. 158$_7$ über die sogenannte „Prophetin Deborâ", wozu der dort versehentlich ausgebliebene Titel des Aufsatzes von A. B. Cook, „The bee in Greek mythology", Journ. Hell. Studies XV, 1 ff. und die wichtige bei Porphyr. de antronympharum c. 18 überlieferte Bezeichnung des Mondes als *μελίσσα* nachzutragen wäre. Dabrât oder Deborâ, die „Biene" — vgl. die „Melissa" beim delphischen Orakel — ist eine „Prophetin", wegen des Notarikons דבר = „Biene" und „Wort", eine wichtige Homonymie, auf der die mystische Bedeutsamkeit des Honigs und des Wachses im Kult des Logos beruht und die ich in einer Arbeit über den Ursprung der Eucharistie demnächst ausführlicher besprechen werde.

[4] I Sam. 10$_3$ ist mit Thenius „Eiche der Deborâ" für „Eiche Thabor" zu lesen. Zur „Bieneneiche" vgl. die bekannte Hesiodstelle über die Eiche *ἐχή* 233: *„ἄκρῃ μέν τε φέρει βαλάνους μέσσῃ δὲ μελίσσας"* zu der F. A. Paley in seiner Hesiodausgabe eine Reihe lateinischer Parallelen gesammelt hat, ferner Schol. Nikandr. ed. Bussemaker p. 214 Bd. 5 und [Phokylid.] ed. Bergk v. 171—4.

[5] Der kultischen Klage scheint eine Zerreißung der heiligen Bienen — vergleichbar der Opferung der Obsidianschmetterlinge in der altmexikanischen Religion (K. Th. Preuss, Globus B. 86 S. 324) — vorausgegangen zu sein. Vgl. Serv. zu Virg. Aen. I,'430 über die Opferung einer *Μελίσσα*-Priesterin der Demeter (Cook a. a. O. p. 14). Der Vorgang spielt dort auf dem Isthmus von Korinth, wo phönizischer Einfluß durch den Kult des Melikertes von Tyrus und des Poseidon = Ba'al Sidon (Assmann im Philologus LXVII 1908 S. 185; Floß der Odyssee 27) sicher bezeugt ist.

G	E	J	G_J und R
Glosse letzter Hand zum redigierten Text. 2 Das ist die Geschichte Jakobs, als Joseph siebzehn Jahre alt war.			
Glossen zu E. 2 er war aber noch jung[1] —			
2 mit den Söhnen Bilhas und Silpas, der Weiber seines Vaters[2]			
	2 [Joseph] pflegte mit seinen Brüdern die Schafe zu hüten,		
	2 und wenn man ihnen etwas Schlimmes nachsagte, so hinterbrachte er es ihrem Vater.[3]		
		3 Israel liebte Joseph mehr als alle seine anderen Söhne, weil er ihm in seinem Alter geboren worden war, und er machte ihm einen bunten Rock.[4] 4 Als nun seine Brüder gewahrten, daß ihr Vater ihn mehr liebte als alle seine andern [Söhne], warfen sie einen Haß auf ihn und brachten es nicht über sich ihm ein freundliches Wort zu gönnen. 5 Einst hatte Joseph einen Traum, den erzählte er seinen Brüdern, da haßten sie ihn noch ärger.	
	6 Und er sprach zu ihnen: „hört einmal, was für einen Traum ich gehabt habe. 7 Wir waren beschäftigt draußen auf dem Felde Garben zu binden. Da richtete sich meine Garbe auf und blieb stehen, eure Garben aber stellten sich rings herum und warfen sich vor meiner Garbe nieder.“ 8 Da sprachen seine Brüder zu ihm: „willst Du etwa gar König über uns werden oder über uns herrschen?“ Seitdem haßten sie ihn noch ärger wegen seiner Träume und (= als)[5] wegen seiner Reden.		
		9 Er sprach: hört ich habe einen Traum gehabt. Da war die Sonne und der Mond und elf Sterne, die warfen sich vor mir nieder. 10 Als er das seinem Vater und seinen Brüdern erzählte, da schalt ihn sein Vater und sprach zu ihm: „was ist das für ein Traum, den Du da gehabt hast? Sollen etwa ich und Deine Mutter und Deine Brüder kommen und uns vor Dir niederwerfen auf den Boden?“ 11 Seitdem waren seine Brüder eifersüchtig auf ihn, sein Vater aber merkte sich die Sache.	Redactor. 9 . . . Und ein andermal hatte er wieder einen Traum, den erzählte er seinen Brüdern und noch
	12 Als nun einst seine Brüder hingegangen waren, um bei Sichem die Schafe ihres Vaters zu weiden,		
	14 da sprach dieser zu ihm: geh und sieh zu, ob es Deinen Brüdern und der Herde wohl geht, und bringe mir Bescheid.	13 da sprach Israel zu Joseph: „Deine Brüder weiden bei Sichem, wohlan, ich will Dich zu Ihnen schicken.“ Er erwiderte „ich bin bereit.“	
Glosse letzter Hand zugunsten der Josephsgrube von Dothan.[6]		14 So schickte er Joseph hinweg [aus dem Tale von Beeroth][7] und er gelangte nach Sichem.	
15 . . . Da traf ihn jemand, wie er auf freiem Felde herumirrte und fragte ihn: „was suchst Du?“ 16 Er antwortete: „meine Brüder suche ich, sage mir doch, wo sie jetzt weiden!“ 17 Der Mann erwiderte: sie sind von hier weggezogen, denn ich hörte sie sagen „wir wollen nach Dothan gehen“. Da ging Joseph seinen Brüdern nach und traf sie in Dothan.			
	18 Als sie ihn nun in der Ferne erblickten	18 Ehe er nun zu ihnen herangekommen war, da machten sie einen tückischen Anschlag gegen ihn, ihn umzubringen.	R 18 und
	19 da riefen sie einander zu, „da kommt ja der Träumer her. 20 Kommt, wir wollen ihn totschlagen und in die erste beste Grube werfen und wollen vorgeben, ein wildes Tier habe ihn gefressen, dann wird sich zeigen, was an seinen Träumen ist.“ 21 Als Ruben das hörte, suchte er ihn aus ihren Händen zu retten, und sprach: „nein, totschlagen wollen wir ihn nicht.“		Alte Glosse zu J zur Harmonisierung mit E. 22 Da sprach Ruben zu ihnen, vergießt nur kein Blut,[8] werft ihn in die Grube da auf der Trift, aber legt nicht Hand an ihn! Weitere Glossen (vgl. E v. 21). — um ihn aus ihren Händen zu retten. — um ihn seinem Vater zurückzubringen.
	23 sein Kleid	23 Als nun Joseph zu seinen Brüdern herangekommen war 23 da zogen sie Joseph aus 23 den bunten Rock, den er anhatte,	
	24 packten ihn und warfen ihn in die Grube.		
24 Die Grube aber war leer und kein Wasser darin.[9]		25 Als sie sich nun hingesetzt hatten, um Brot zu essen,[10] da gewahrten sie eine Karawane von Ismaelitern, die eben aus Gilead herüberkam; deren Kamele waren beladen mit Tragakanth, Balsam und Ladanum. Damit waren sie unterwegs nach Ägypten. 26 Da sprach Juda zu seinen Brüdern: „was hätten wir davon, wenn wir unsern Bruder umbrächten und den Mord verheimlichten? 27 Kommt, wir wollen ihn an die Ismaeliter verkaufen, nicht aber Hand an ihn legen, denn er ist unser Bruder, unser Fleisch.“ Seine Brüder willigten ein	
Alte Glosse zu E zur Harmonisierung mit J. 28 Es kamen aber midianitische Händler vorüber, die zogen Joseph heraus			Alte Glosse zu J zur Harmonisierung mit E. 28 und sie holten Joseph herauf aus der Grube
28 und führten ihn fort nach Ägypten. 29 Als nun Ruben wieder zur Grube kam,[11] da war Joseph nicht mehr in der Grube; da zerriß er seine Kleider, 30 kehrte zurück zu seinen Brüdern und rief: „der Knabe ist verschwunden.[12] Wo soll ich nun hin?“ [13]		28 und verkauften Joseph an die Ismaeliter für zwanzig Silberstücke	
	31 Hierauf nahmen sie das Kleid Josephs, dann schlachteten sie einen Ziegenbock und tauchten den Rock ins Blut 32 Dann schickten sie den	32 Den bunten Rock brachten sie ihrem Vater	
	und gaben vor: dies haben wir gefunden — sieh doch zu, ob es der Rock Deines Sohnes ist, oder nicht. 33 Und als er ihn näher angesehen hatte, da schrie er: „der Rock meines Sohnes: ein reißendes Tier hat ihn gefressen, ja, ja, zerrissen ist Joseph.“ 34 Da zerriß Jakob seine Kleider, legte ein härenes Gewand um seine Hüften und trauerte um seinen Sohn lange Zeit.		
36 Die Midianiter aber verkauften ihn nach Ägypten an Potiphar, einen Hämling des Pharao, den Obersten der Schlächter.		35 Aber ob auch alle seine Söhne und Töchter ihn zu trösten suchten, wollte er sich nicht trösten lassen, sondern sprach: „trauernd werde ich zu meinem Sohne hinabsteigen in die Grube.“ So beweinte ihn sein Vater.	
Gen. 39 1 Als nun Joseph nach Ägypten gebracht worden war, kaufte ihn ein Ägypter von den Ismaeliten etc.			

[1] Glosse zur Erklärung der demütigen Beschäftigung als Hirte oder zur Beschönigung der Angeberei. Sie muß jedenfalls eingefügt worden sein, bevor die genaue Altersangabe dort stand.

[2] Das wären nur Dan Naftali Gad und Asser, also nach der oben gegebenen astralen Deutung die Sternbilder Wage, Skorpion, Schütz und Steinbock. Mit Ruben, dem Wassermann, als Anführer würden die eine zusammenhängende Reihe bilden und zwar fünf winterliche Zeichen, vom Herbstpunkt der Wage an gerechnet. Ob der Glossator das bedacht hat? Aber Ruben, der Leasohn, ist doch jedenfalls auch bei den Herden? Oder ist die Meinung, daß die Untat an Joseph nur von den halbbürtigen Söhnen der Kebsweiber verübt wurde, entsprechend der sympathischeren Rolle von Ruben bei E, Juda bei J?

[3] Wahrscheinlich ist das Motiv nach einer Andeutung Wincklers mythisch zu erfassen. Wenn Tamuz und Ningišzida die Türsteher Anus sind, kann recht wohl einer als Fürsprecher (παράκλητος), einer als Ankläger (διάβολος) gedacht werden. Zwischen ihnen wäre der gerechte Richter mit dem Wagsternbild zu denken.

[4] „we-'asah lô“; Kautzsch' kausative Übersetzung „ließ machen“ verunklärt nur das Mythenmotiv. Jakob macht selbst den „bunten Rock“, genau so, wie Jahve die Fellkleider der Urmenschen oder Zas den Mantel der Chthonie.

[5] Ähnlich gebraucht wie „at“ im Lateinischen. „Noch ärger“ setzt also keineswegs das zu „J“ gehörige „warfen sie einen Haß auf ihn“ in Vers 4 voraus. Auch der Plural „Träume“ setzt keineswegs voraus, daß mehr als einer vorher angeführt worden sein müßte.

[6] Die sonderbare Einfügung eines anonymen Jemand nur zu dem Zweck, um Joseph das Martyrium bei Dothan erleiden zu lassen, verrät sich ganz deutlich als tendenziös. Der „bor“ (Grab und Grube), in den Joseph geworfen wurde, wird von E und J bei Sichem vorausgesetzt und ist natürlich eins mit dem Josua 24 32 erwähnten, noch in christlicher Zeit (s. oben) allgemein bekannten „Grab Josephs“ bei Sichem. Ein anderes „Grab des Naaman“ (cf. Sozomenos VII, 29 „νεφσενεεμανα“ mit den Erklärungen von W Robertson Smith, Engl. hist Review IIa 1887 p. 315) = „bor des Joseph“ muß eben in Dothan gewesen sein, wo heute noch (Encycl. Bibl. s. v.) eine große Zisterne zu sehen ist. Der Konkurrenz des Dothanischen Heiligtums dient diese Glosse. An der Karawanenstraße liegt Sichem ebensowohl wie Dothan. Was übrigens den sonderbaren „Jemand“ anlangt, so dürfte er wohl erst bei der Purgation des Textes entstanden sein. Die ganz verwandten Szenen im Gilgamešepos II (Keilinschr. Bibl. VII, 139) und im Meissnerschen Fragment (Jensen, Gilg.-Ep. S. 26), wo einmal EA-BANI, das anderemal Gilgames, in der Wüste umherirrend, von Samaš angerufen werden, legen die Annahme nahe, daß auch hier der vielwissende, allsehende Sonnengott ursprünglich erwähnt war. Nach R. Janai, Midrasch Bereschith rabba, übersetzt von Wünsche. Leipzig 1880, S. 413, begegnet Joseph drei Engeln. Ähnlich ruft der Hagar in der Wüste „ein Engel Gottes vom Himmel herab“ Trost zu. Auch da ist ursprünglich Šemeš gemeint. (Vgl. die bilingue Inschrift vom Capitol CIL VI, 710 ∾ Dessau 4337, wo „Malak-Bel“ = „Engel des Herrn“ mit „Sol Sanctissimus“ übersetzt, bezw. erklärt wird.)

[7] Beeroth statt Hebron emendiert wohl mit Recht T. K. Cheyne. Kuenen und Holzinger dagegen halten die Nennung von Hebron für harmonisierende (vgl. Gen. 35 27) Einschaltung des Redactors.

[8] Wegen des Gebots Gen. 9 5, das hier mit sophistischer Buchstäblichkeit aufgefaßt wird.

[9] Wohl aber Skorpione nach dem Midrasch Bereschith rabba S. 414 Wünsche. Natürlich hat auch diese talmudische Glosse ihren astralmystischen Hintergrund denn „hurru“ = Höhle, Grube heißt bei den Babyloniern der Antares, der Hauptstern im Skorpion.

[10] Midr. Beresch. rabba a. a. O.: „um alle Welt mit Speise zu versorgen“. Man scheint also noch spät von einer sakralen Bedeutung dieses Mahles gewußt zu haben.

[11] „Wo war er denn gewesen?“ fragt mit Recht R. Eleazar. (Beresch. rabba a. a. O.) „In den Sack gehüllt, und mit Fasten beschäftigt.“ Vgl. v. 34 und oben über das Fasten am 17. Tamuz.

[12] Die bekannte Zeremonie der ζήτησις!

[13] Vgl. etwa Kadmos, der in die weite Welt zieht, um die entschwundene Europa zu suchen.

Bauern den Segen der Fluren häufte, Josêphs, des „Vermehrers“,[1] des Korngottes von Sichem. Die Legende seines alljährlich am 17. Tamuz gefeierten Trauerfestes ist es, die in mehreren Versionen in dem Schriftkapitel Gen. 37 vorliegt.

Da ich zeigen zu können glaube, daß die kritische Entwirrung der Überlieferungen gerade hier bisher in wesentlichen Punkten verfehlt worden ist, sei mir gestattet, eine Tabelle mit einer neuen selbständigen Quellenscheidung vorzulegen, wobei ich die herkömmlichen Siglen E und J ohne Rücksicht auf den neuerdings wieder entbrannten Streit über ihre Berechtigung verwende. Daß überhaupt zwei Parallelberichte gerade an dieser Stelle ineinandergreifen, wird hoffentlich niemand zu leugnen versuchen.

Die hauptsächlichsten Abweichungen von der herkömmlichen Quellenscheidung sind: erstens die Aufteilung der beiden Träume auf die zwei verschiedenen Quellen, was bei der durchlaufenden Verdopplung der Motive, einmal vorgeschlagen, wohl keiner weiteren Rechtfertigung bedarf und für den Zusammenhang der Vorstellungen, wie sich zeigen wird, außerordentlich aufklärend wirkt; zweitens die Ausscheidung der Verse 15—17 als Glosse zugunsten einer bei Dotān befindlichen „Josephsgrube“; drittens die Eliminierung der harmonisierenden Zusätze zu beiden Überlieferungen, die bisher den meines Erachtens sehr klaren Tatbestand versteckt haben, daß die eine Quelle vom Verkauf nach Ägypten (oder Muçri), die andre von der Versenkung in die Grube nichts erwähnen.

Die beiden Motive sind in der Tat Parallelen ganz in demselben Sinn, wie die Einschließung Josephs in das Gefängnis, den „bôr“ in Ägypten, mythologisch der ersten *καταταρτάρωσις* im bôr[2] von Sichem oder Dotān entspricht. Schon Winckler[3] und Jeremias[4] haben richtig hervorgehoben, daß den Juden rabbinischer Tradition zufolge — wie den meisten Völkern das Land im schattendunklen Westen des Sonnen-

[1] Die Identität Josephs mit dem Bundesbaal von Sichem hat zuerst H. Winckler, GJ II, 69 richtig erkannt, freilich ohne den im Textzusammenhang der besprochenen Nachrichten über das Josephsgrab und das Baumheiligtum von Sichem zu beachten.

[2] Prov. 28, 7 heißt bôr geradezu „Grab“, Ps. 30$_{3. 4}$ wird das Wort auf die Unterwelt (Sheōl) angewendet. Im Kontext ist dieser Sinn durch Euhemerismen etwas verdunkelt; über die kosmische Lokalisierung der Grube im Sternbild des Skorpions vgl. in der Tabelle Anm. 9. Vgl. ferner die *„κατάβασις εἰς ἄντρον“* in der Attislegende Julian or. V, p. 171. Der Brunnen als Eingang zur Unterwelt häufig im Märchen z. B. KHM 24 (Frau Holle). Von seinen Brüdern wird auch der indische Heros Trita und der persische Feridun, ebenso der griechische Chrysippos von seinen Stiefbrüdern in den Brunnen gestürzt (Stucken a. a. O. 162*). Im Solarliod 20—23 werden im Brunnen die Überreste des zerstückelten Bruders geborgen.

[3] AOF III, 311.

[4] BNT 58, 170.

untergangs — als Gehinnom und Totenreich gegolten hat. Den „Obersten der Schlächter", dem Joseph in Ägypten dienen muß, hat wiederum Jensen[1] sehr glücklich mit dem babylonischen Todesdämon Išum, dem „furchtbaren Schlächter" verglichen. Auch die auffallende Tatsache, daß der Ägypter, obwohl beweibt, als Eunuch bezeichnet wird, kennzeichnet ihn als den unfruchtbaren, greisenhaften Todesdämon und Beherrscher der Unterwelt.

Im ganzen ist also die Meinung die, daß Joseph,[2] ganz wie der Tamuz, Attis, Adonis in den sonst bekannten Sagenfassungen, einen Teil des Jahres im Totenland zubringt, wobei sich für das Motiv periodischer Götterknechtschaft u. a. aus griechischer Überlieferung mehr als eine Analogie beibringen läßt.[3] Wenn in Kanaan während der Apodemie des Gottes eine Hungersnot herrscht, so hat das sein genaues Gegenstück an der Hungerplage, die so lange dauert, als Demeter in der Höhle von Phigalia weilt.[4] Daß dann „Joseph" den Menschen die rettenden Getreideschätze sendet, entspricht ebenfalls genau seiner vorausgesetzten Bedeutung als Korngott. Die buhlerische Frau des Putiphar endlich ist längst als Gegenstück zur Götterdirne Ištar, der keusche Joseph als Abklatsch eines ihrer spröden Geliebten, des Gilgameš oder des Išullanu erkannt und anerkannt.[5]

Es erübrigt also nur eine zusammenhängende Erklärung der eigentlichen Passionsgeschichte in Gen. 37 aus den vorauszusetzenden Riten eines Erntetrauerfestes für diesen mit dem gemeinsemitischen Tamuz so nah verwandten sichemitischen Korngott; die meisten Bestandstücke zur Lösung dieser Aufgabe bietet die Fassung E mit dem Garbentraum, dem Vergraben des „Josêph" in der Grube, dem Opfer des Ziegenbocks („śeʿîr ʾizzim"), dem Eintauchen des Kleides in das Opferblut und dem Klagen des Vaters über seinen „zerrissenen" Sohn. Die Riten, die hier

---

[1] Gilgamešepos S. 263 cf. 72.

[2] Man beachte daß Joseph Gen. 37_2 als Hirte, 49_{22} als Schütz mit dem Bogen, d. h. als Jäger erscheint, zwei Epiklesen, die ganz gesetzmäßig auch bei Tamuz, (als Jäger IV R. 33 Nr. 2, 6 „arah Tamuz ša kuradu Ninib" Winckler GI 81_4), Adonis (Hesiod fr. 57 Rz.) und Attis wiederkehren. Vgl. dazu oben S. 137_5.

[3] Vgl. die Knechtschaft des Herakles, Apollod. II, 113, des Kadmos ibid. III, 24, des Apollon und Poseidon, Hesiod. fr. 110 Rz. Als Jahresmythus ausdrücklich gekennzeichnet ist die Überlieferung bei Panyas. fr. 16: „*τλῆ δὲ Ποσειδάων, τλῆ δ'ἀργυροτόξος Ἀπόλλων ἀνδρὶ παρὰ θνητῷ θητεύεμεν εἰς ἐνιαυτόν.*"

[4] Paus. VIII, 5_8 cf. $_{42}$.

[5] Das Motiv, daß Joseph in Ägypten der Gewalt eines Krämers untersteht (Testament Josephs c. 12) darf vielleicht mit dem Verkauf an die Händler in J zusammengestellt und darauf bezogen werden, daß die herbstliche Hälfte des Tierkreises mit dem Zeichen der Wage beginnt und demgemäß unter der Herrschaft des Handelsgottes Nebo — (Merkur) steht.

vorliegen, sind geradezu mit Händen zu greifen, und es ist sonderbar genug, daß in keinem der vielen Bibelkommentare wenigstens zur Erklärung des Garbentraumes auf die weitverbreiteten, bei so vielen Völkern vorkommenden, zuerst von Mannhardt untersuchten, an der ersten oder letzten Garbe vollzogenen Erntebräuche hingewiesen worden ist. Hier müssen ein paar Beispiele genügen: in Mayenne, Côte-du-Nord, wird eine besonders stattliche Garbe mit Gewändern als Braut eingekleidet und in feierlicher Hierogamie dem ältesten Knecht des Hauses angetraut,[1] an vielen Orten[2] wird eine Garbe oben auf den Maibaum gesteckt, bezw. es wird als Nachahmung eines alten Menschenopfers in die letzte Garbe irgend jemand, etwa ein vorübergehender Fremder oder der trägste Mäher, eingebunden.[3] In Ortez im Departement Basses Pyrenées wird die auf einen Stock gebundene „gerbe de St. Jean“[4] eben am Sonnwendtag im Wasser getauft und im Feuer verbrannt.[5] Wegen des lugubren Charakters derartiger Erntebräuche wird diese im Ritual allen Qualen der Erntearbeit unterworfene Garbe die „gerbe de la passion“[6] genannt. Von einer offenbar ähnlichen Beweinung der ersten Garbe unter Anrufung der Isis bei den alten Ägyptern weiß schon Diodorus Siculus[7] zu berichten. Mythologische Personifikationen dieser im Ernteritual so wichtigen Opfergarbe sind daher häufig genug. Die Angelsachsen haben ihren „Skeaf“ (ne. sheaf = Garbe), der wie Dionysos im Götterschiff ans Land geschwommen kommt;[8] die Griechen beklagten ihre Garbendemeter (*Οὐλώ* = Garbe) mit Trauergesängen, die davon selber den Namen der „Garbenlieder“ (*οὖλος*) erhalten haben sollen.[9] Maria selbst wird volkstümlich die Garbe genannt,[10] und endlich läßt sich wohl die deutsche Bezeichnung „Mandel“ (= Männchen) für einen

---

[1] Mannhardt FWK 613.

[2] Ebenda 191, 192, 199, 207, 212.

[3] Ebenda 215, 484.

[4] Die Bezeichnung bezieht sich natürlich auf den Tag der Feier (24./6.) der schon im Tamuzkult so wichtigen Sommersonnenwende.

[5] Mannhardt 214 ff., 613, 614. Sehr bemerkenswert (ibid. 121) ist der Brauch einen Spiegel und eine Spindel (oben S. 219$_4$ und 142) in die St. Walpurgisgarbe einzubinden.

[6] Ebenda 231, 233.

[7] I, 14$_2$.

[8] Beowulf v. 4. Wilhelm von Malmesbury, De gestis regum Anglorum lib. II, c. 116; Ethelwerds Chronik, lib. III, c. 3.

[9] Athen. XIV, 618d. Die Sache wird sich wohl so verhalten, daß *οὐλώ* eine onomatopoetische Bezeichnung des Klagegeheuls (ululatus) ist, und auf den Gegenstand der Klage, die Garbe (vgl. wohl auch *ὠλη* und *οὐλή* = Gerste) erst übertragen wurde.

[10] FWK 213.

Garbenhaufen kaum anders erklären, als durch eine mystische, rituelle Personifikation des geschichteten und gebündelten Getreides. Dementsprechend ist natürlich auch der im Josephstraum beschriebene Ernteritus aufzufassen. Zwölf Garben werden von den Mähern im Kreis aufgestellt, so daß sich die körnerschweren Halme gegen die Mitte des Kreises zu neigen, wo eine besonders stattliche Garbe aufgepflanzt wird. Die Bedeutung des Rituals ist klar: wie sonst aus Steinen wird hier aus Garben ein „Gilgal“,[1] ein zwölfteiliger Himmelskreis gebildet. Die zwölf Garben entsprechen, wie aus der Analogie des Astraltraums in J besonders gut hervorgeht, den zwölf Monaten bezw. ihren Sternbildern und dadurch natürlich mittelbar den Brüdern. Die Garbe des Erntemonats, die in der Mitte steht, scheint zur neuen Aussaat symbolisch geweiht zu sein. Sie, bezw. ihr menschlich gedachtes Numen, der eingebundene zwölfte Mäher — wenn man nach den angeführten Analogien so ergänzen darf — muß hinab in die dunkle Unterwelt, in die Grube.

Dieses letzte *δρώμενον* — genau wie man es nach Anleitung der Josephspassion erwarten würde — hat Jaussen[2] tatsächlich bei den modernen Arabern in Palästina — in der Nähe von Madâbâ und Kérak — beobachtet. Knapp vor Abschluß der Ernte bindet dort der Besitzer des Feldes die letzten in einem Winkel[3] stehen gebliebenen Weizenähren zu einer Garbe zusammen.[4] Dann wird eine Grube gegraben, ganz wie ein wirkliches Grab mit einer Steinstele zu Häupten und einer zu Füßen ausgestattet, die Garbe wird hineingelegt, wozu der Scheich die rituellen Worte spricht: „Der Alte ist tot.“ Dann wird das Grab mit dem Segenswunsch: „möge Allah uns den Weizen des «Toten» wiedergeben“ zugeschüttet. Um die Übereinstimmung mit der Josephsfeier vollzumachen, wird zum Schluß der ganzen Zeremonie ein Schaf als Opfer geschlachtet.

Es ist mehr als wahrscheinlich, daß das Zusammentreffen des Garben- und des Tieropfers in diesem Ritual ebensowenig zufällig ist wie in der Josephslegende selbst oder den wahrscheinlich mit diesen altkananäischen Erntefesten eng zusammenhängenden Vorschriften für das Passahmahl, wo ebenfalls das Opfer des Lammes oder des Zickleins[5]

[1] Vgl. oben S. 202$_1$. Siehe unter den Nachträgen das polnische Erntelied.

[2] Coutûmes arabes, Revue biblique 1903 p. 258; in der 1908 in Paris erschienenen Buchausgabe des schönen Werkes S. 252.

[3] Vgl. die Vorschrift Lev. 23$_{22}$ cf. 19$_9$ die Ähren im Winkel des Feldes nicht abzuernten. Daß diese Vorschrift, die sog. „pē'āh“ ursprünglich nicht den humanitären, in der hl. Schrift selbst untergelegten Zweck gehabt haben kann, ist wohl klar.

[4] B. D. Eerdmans, Das Mazzothfest, Nöldekefestschrift S. 679 faßt wohl mit Recht auch in Deut. 24$_{19}$ die „vergessene“ Garbe, die auf dem Feld liegen bleiben soll, als die bedeutungsvolle „letzte“ Garbe.

[5] 2 Mos. 12$_5$ „aus den Schafen oder den Ziegen sollt ihr es (das Passahopfer) wählen.

Hand in Hand geht mit der Darbringung der ersten Garbe.[1] Vielleicht das wichtigste religionsgeschichtliche Ergebnis der Mannhardt'schen Untersuchungen sind die Nachweise des fast bei allen Völkern verbreiteten Glaubens an tiergestaltige Korndämonen, Kornwölfe, Kornkatzen, Kornböcke u. dgl. Sei es nun als Folgeerscheinung, sei es als Voraussetzung dieses Glaubens finden sich bei den verschiedensten Völkern homonyme Bezeichnungen für gewisse Getreidearten oder überhaupt Kulturpflanzen einerseits und derartige heilige Korntiere oder Korndämonen andrerseits. Schon Jakob Grimm war es aufgefallen, daß fast alle arischen Bezeichnungen des Hafers vom Schaf oder Bock hergenommen sind.[2] Die Doppelsinnigkeit des griechischen Wortes *τράγος* für die älteste Getreidepflanze, den Spelt, einerseits[3] und den Korn„bock" andrerseits ist für das Verständnis der bocksgestaltigen griechischen Vegetationsdämonen[4] von größter Wichtigkeit. Merkwürdigerweise hat man bis jetzt übersehen, daß genau die gleichen sakralen Vorstellungsverbindungen auch im Semitischen vollkommen deutlich sind. שָׂעִיר, śāʿir pl. śeʿîrîm, heißt der Bock, שְׂעֹרָה śeʿôrah pl. śeʿôrim aber die Gerste. Überdies sind die Seʿîrim bekanntlich als bocksgestaltige Dämonen, ganz wie die Satyrn und Panisken der Griechen, also als „Roggen-" oder „Gerstenböcke" im selben Sinn wie das germanische Habergeißgespenst bei den Semiten nachzuweisen[5] und zweifellos Gegenstand eines altkananäischen Opfer-

---

[1] Lev. 23_{10-12}; Josua 5_{10} ff.

[2] Geschichte der deutschen Sprache S. 47: „ahd. habaro-avena, alts. havoro, altn. hafri, schwed. hafre, dän. havre, mhd. habere, nhd. haber, nd. haver, unverkennbar alle mit der schwachen Form aus hafr, caper [cf. S. 25 ebenda: span. cabron, ags. häfer, altn. hafr, ahd. *hapar, habar cf. habermalch = Bocksbart im Vokabular von 1482 und habergeiss Schm. 2, 137]. Die Frucht muß also Bezug auf Bock und Schaf haben (vgl. Simrock, Sprichw. 1180 „den Bock auf die Haberkiste setzen"). Dazu gr. *αἰγίλωψ* Windhaber, *αἰγίπυρος* Ziegenweizen, *βρόμος* (metath. *βόρμος*) einerseits = haber, andrerseits = Bocksgestank (caper, hircus). Zwar pflegt man letzteres *βρῶμος* zu schreiben. Nicht anders verhalten sich finn. kaurio = caper, kaura = avena, est. kara, kaer, ir. caor ovis, coirce avena, welsch keirk; russ. oves, böhm. owes, poln. owies, gen. owsa = avena neben owce, owca = ovis und litt. awizos, lett. ausas = avena neben awis = ovis." In der Anm. ** stellt Grimm das lat.-it.-span. avena, franz. avoine zu einer alten Form *avis für ovis. Ob ags. âte âta = avena, englisch oat, pl. oats irgend einem solchen Tiernamen begegne, läßt Grimm dahingestellt. Man könnte jedoch zu âta phrygisch atagus = Böcklein, zu oat engl. goat = Ziegenbock stellen.

[3] Vgl. Headlam, Class. Review 1901 p. 23; Jane E. Harrison, Proleg. S. 416; Hehn, Kulturpflanzen[6] p. 147; Schrader, Reallex.; Stephan. thes. 2342b. s. v. *τράγος*. Die Hauptstelle ist ein mystisches Epigramm Kaiser Julians Anthol. Pal. IX, 368.

[4] Der kleinasiatische Trauerkult der Mariandyner für den Heros Bormos (= Bock = Hafer, s. o. Anm. 2) Athen. XIV, 11, S. 620a (vgl. Dionysos *Βρόμιος*) ist ein gutes Beispiel.

[5] Jes. 13_{21}, 34_{14}.

kultes gewesen.[1] Bedenkt man nun, daß das Passah ursprünglich die Festfeier der ersten kananäischen Gerstenernte[2] im „Ährenmonat“ jedes Jahres war, so liegt die Vermutung nahe genug, daß ursprünglich zusammen mit der Erstlingsgarbe der Gerste (seʿarah) der „Gerstenbock“ (šaʿir izzim) geopfert wurde, d. h. aber eben jenes Tier, das Gen. 37_{29} von den Brüdern an Stelle Josephs, d. h. offenbar als stellvertretendes Opfer, wie der Widder von Abraham auf dem Berg Moriah geschlachtet wird. Wie immer man aber über diese gewiß noch hypothetische Erklärung des Ernteritus beim Passahfest im Nisan denken mag, die Parallelen zwischen dieser erstmaligen Darbringung der Garbe und des Böckleins, den analogen Bräuchen bei der geschilderten arabischen Erntefeier der Jetztzeit und den entsprechenden Zügen der wahrscheinlich auf die zweite Ernte im Monat Tamuz[3] bezüglichen Josephslegende bleibt auffallend und belehrend genug. Sie bietet vor allem mehr als eine Möglichkeit, die Bedeutsamkeit des Josephskleides zu verstehen, das in den vorliegenden Texten dreimal vorkommt: erstens ganz allgemein als „Kleid“, das Joseph ausgezogen, in Blut gefärbt und Jakob überbracht wird, ohne daß über seine Herkunft etwas Näheres ausgesagt wird in E; zweitens als „bunter Rock“, von Jakob gemacht und Joseph geschenkt, von den Brüdern ihm ausgezogen und dem Vater zurückgebracht in J; drittens aller Wahrscheinlichkeit nach als das „Gewand“, das Joseph, bevor er in das ägyptische Gefängnis geworfen wird, in den Händen der Buhlerin zurückläßt.[4] Denn ob man bei dem be-

[1] Lev. 17_7: „Sie sollen ihre Schlachtopfer hinfort nicht mehr den Šeʿîrim opfern, mit denen sie jetzt Abgötterei treiben.“ Vgl. die von Jerobeam bestellten Priester der Šeʿîrim 2 Chron. 11_{15}.

[2] Vgl. Wellhausen, Proleg.[2] S. 88; Nowack, Archäol. II, 145; Benzinger, Archäol. S. 467; Baentsch, Exodus S. 98. Die Weizenernte, die überall etwa einen Monat nach der Gerstenreife erfolgte (Plin. N. H. 18, 60; Ideler, Chronol. I, 487_{31}; Frazer GB[3] IV, 285_2), wird an dem 50 Tage später fallenden Wochenfest gefeiert. Josephus Antiqq. III, 10_5 berichtet ausdrücklich, daß die Weihegabe reifer Ähren am 16. Abib (Ährenmonat) am zweiten Tage des Passahfestes aus Gerstenähren bestand. Vgl. dieselbe Angabe im Talmud M'nachoth Bl. 68 S. 2.

[3] Es ist vielleicht nicht überflüssig daran zu erinnern, daß auch sonst mehrfach die erste Ernte zur Zeit der Tag- und Nachtgleiche die Hauptfeier gewesen zu sein scheint. Wenigstens wurden die Attisfeiern in Kleinasien (Julian or. V, 168c) und in Rom (Wissowa, Handbuch S. 497) ebenso die Adonien in Athen und Alexandria zur Zeit des Frühlingsanfangs, in Antiochia zur Herbstsonnenwende (Amm. Marc. 22_2) gefeiert.

[4] Gen. 39_{12} f. Damit die Parallele vollständig wird, müßte der Entreißung des Gewandes eine frühere Schenkung entsprechen. Die findet sich nun tatsächlich, zwar nicht in der biblischen Fassung, wohl aber in dem so oft mit der Josephslegende verglichenen ägyptischen Volksmärchen des Papyrus d'Orbiney (Maspero, Contes populaires de l'Egypte S. 9 ff.), wo das buhlerische Weib den Helden mit folgenden Worten zu

schriebenen Ernteritus an einen menschlichen Vertreter des „Josêph“ — ähnlich etwa dem Opfer beim Sakkäenfest — denkt, der in die Garbe eingebunden und begraben wurde, oder von Anfang an die Garbe und den Ziegenbock als alleinige Gegenstände des Opfers betrachtet, sicher ist, daß in jedem Fall vor der Grablegung eine feierliche Einkleidung des Kultobjektes zum Gotte[1] stattfand, sei es, daß der Ziegenbock mit dem heiligen Gewand bekleidet wurde, wie bei einem ähnlichen stellvertretenden Opfer im griechischen Ritus,[2] sei es, daß wie bei dem oben angeführten französischen Beispiel die Garbe selber eingekleidet wurde, sei es, daß ein menschliches Opfer mit dem charakteristischen „roten“, bezw. „schrecklich strahlenden Kleid“ des Tamuz[3] bekleidet wurde. Aus der weiter oben besprochenen Glossierung des babylonischen Ausdrucks „mudrû“ = „Kosmisches Kleid“ einerseits durch „ruššu“ = „rot“, andrerseits durch „karru“ = „Trauergewand“,[4] sowie aus den Nachrichten über die *πορφυρίς* der trauernden Demeter in Syrakus[5] scheint deutlich genug hervorzugehen, daß man die rote Farbe des Tamuzkleides, der *ζωγάνη* oder „Sandyx“[6] als Blutfarbe symbolisch auf die Schlachtung des Opfers bezog. Diese Ideenverbindung scheint durch das Eintauchen des Kleides in das Opferblut Gen. 37 31 zum Ausdruck gebracht worden zu sein, wenn anders es sich nicht hier um ein Ritual aus dem Kult des heiligen Kleides selber handelt, das durch die Tränkung mit Opferblut in ähnlicher Weise geehrt oder genährt werden sollte, wie heilige Steine, Pflöcke u. dergl. durch Blut- oder Ölsalbung (*χρίσμα*, mash').[7]

---

verführen sucht: „viens, reposons ensemble une heure durant; si tu m'accordes cela, certes je te ferai de beaux vêtements“. Dazu vergleiche man die kleinasiatischen Texte oben S. 65 2 und Nr. 45 S. 107, denen zufolge Attis oder Dionysos sein kosmisches Ornat von der Göttermutter empfängt. Bezeichnenderweise findet sich auch im Attismythus (Minuc. Fel. Oct. 22 4) das Motiv von der Rache der liebesbrünstigen Göttin an dem Jüngling, der ihre Liebe verschmäht. Andererseits bezeichnet der Talmud (midrasch beresch. r. S. 425 cf. 428) ohne Begründung das Weib des Putiphar ständig als „die Bärin“. Auch hier bietet die kleinasiatische bezw. syrische Überlieferung die schlagendste Parallele, denn der Göttermutter waren die Bären heilig (Luc. dea Syr. 41) und sie selbst wurde als „ursa mansueta, quae cultu matronali sella vehebatur“ (Apul. 11 8) verehrt.

[1] Vgl. oben S. 173.

[2] Eustath. zur Ilias 331 26 *„Ἔμβαρος . . αἶγα δὲ ἐσθῆτι κοσμήσας ὡς τὴν θυγατέρα ἔθυσεν“*. Dazu vgl. o. S. 173 5 die Kothurnen des Dionysoskalbes, vor allem aber die Bekleidung des Osterlamms mit einem roten Gewand beim blutigen Matalopfer der armenischen Kirche (Americ. Journ. Theol. 1903, S. 77).

[3] Oben S. 177 2.

[4] Oben S. 166 2.

[5] Vgl. S. 177 oben.

[6] Oben S. 177 3 und 119 3.

[7] Über die Symbolik des mash bei den Semiten handelt K. Vollers, Arch. f.

Warum das mystische Kleid dem Opfer vor der Grablegung ausgezogen wird, wird erst aus den Angaben von J verständlich. Hier wird das fragliche Ornat geradezu als der „bunte Rock“ bezeichnet und ganz ähnlich wie in so vielen der bisher besprochenen Überlieferungen von einer Gestalt des Mythus verfertigt und dem Helden gegeben. Wie nahe es an und für sich liegt, diesen *ποίκιλος χιτών* mit dem *παμποίκιλον ὕφασμα κόσμου* des Philon[1] zu identifizieren, brauche ich hier wohl nicht zu betonen. Wenn Philon selbst keine derartige Interpretation des Motivs gibt — und niemandem wäre sie näher gelegen —, so liegt das wohl nur daran, daß der Tatbestand in der quellenmäßig ungeschiedenen Überlieferung ihm selbst nicht deutlicher geworden ist als so vielen neueren Erklärern. Wer jedoch die J-Quelle in der beigegebenen Tabelle überliest, kann den Zusammenhang meines Erachtens kaum mißverstehen. Joseph erhält den „bunten Rock“ und unmittelbar darauf verbeugen sich — der euhemeristische Stil der Patriarchenlegenden, in denen alles als wahre Geschichte erscheinen soll, macht bei so unwahrscheinlich gewaltigen Vorgängen die Traumform nötig — Sonne, Mond und Sterne vor ihm: warum wohl? Nun offenbar doch, weil er jetzt den weltbeherrschenden Talisman besitzt, weil auf dem „bunten Rock“ wirklich wie auf dem *παμποίκιλον ὕφασμα* des Philon Sonne, Mond und Sterne eingewirkt sind und der Besitzer dieses mystischen Mantels durch mächtigen Bildzauber die Gestirne beherrscht. Durch die Investitur mit dem Mantel verleiht der Vater dem Jüngsten die Herrschaft über die Brüder, die andern Monatsgötter: der Naʿaman, der Dôd, der Liebling, wird zum Herrscher eingesetzt über die Monate, zum *Μηνοτύραννος*, wie Attis, der Götterliebling, in kleinasiatischen Inschriften häufig genannt wird;[2] ganz

---

Rel.-Wiss. 1905 S. 97 ff. Eine interessante Parallele zur Bluttaufe des Josephsrockes bietet die offenbar auf eine Weinlesezeremonie bezügliche Stelle Gen. 49_{11}: „(Juda) bindet an den Weinstock sein Eselsfüllen, er wäscht in Wein sein Kleid und in Traubenblut sein Gewand.“ Der an die Weinrebe gebundene Esel (חֲמוֹר) ist das heilige Tier des Weines (חֶמֶר), genau so wie der Bock „šaʾîr“ das heilige Tier der Gerste „seʿarah“ ist, daher — vgl. übrigens auch *οἶνος-ὄνος* — der Esel des Dionysos (A. B. Cook, Journ. Hell. Studies 14, 1894 S. 81 ff. und Olck in Pauly-Wissowa RE VI, 659 ff., dazu Arch. f. Rel.Wiss. 1908 S. 400 f.), der eselsköpfige Christus der Sethianer, vielleicht auch das „festum asinorum“ (Ducange s. v.) der altfranzösischen Kirche. Ob die Meinung war, durch Baden des heiligen Kleides in Wein eine reiche Weinernte zu erzielen, sowie man durch eine entsprechende Wassertaufe Regen zauberte, wage ich nicht zu entscheiden.

[1] Oben Texte Nr. 4—7.

[2] z. B. CIL VI, 499 „Attidi menotyranno invicto“. Das semitische Äquivalent von *τύραννος* vermute ich in der Epiklese „gabbar“, über die ich in dem oben S. 88_1 erwähnten Aufsatz gehandelt habe.

so wie in der orphischen Legende[1] Zeus dem Dionysoskinde mit den Insignien des Götterkönigtums die Weltherrschaft übergibt.[2] Ist aber der „bunte Rock“ tatsächlich das Himmelskleid,[3] dann ist auch ohne weiteres klar, warum es nicht in die Unterwelt mitgenommen werden kann, sondern dem Joseph von den Brüdern bezw. von der Buhlerin vor dem Abstieg in den „bôr“ wieder abgenommen wird.

Jedenfalls ist es ein glücklicher Zufall, daß sich die vorgeschlagene Deutung des „bunten Rockes“ durch eine babylonische Parallelüberlieferung belegen läßt, in der das Ritual der Mantelinvestitur des zur Herrschaft berufenen Gottes besonders klar zutage tritt.

Ich meine natürlich jene bekannte, bisher allerdings nur recht unvollkommen erklärte[4] Szene im vierten Gesang des Schöpfungsepos

---

[1] ABEL, FO Nr. 200 p. 232 f.

[2] Vgl. die Inschrift aus Thasos „*Μηνὶ Τυράννῳ Διονύσῳ*“ Journ. Hell. Stud. VIII 1887 411 Nr. 5.

[3] Daraus erklären sich sowohl die oben S. 262 f. besprochenen Vergleiche des Josephsrocks mit dem Lichtkleid Jahve's und dem Rock Christi, als auch die hineingelegten Beziehungen zur hochpriesterlichen Kleidung, als auch die folgenden talmudischen Glossen zu dem Wort „kĕthōnĕt paśim“: Midrasch beresch. rabba S. 411 WÜNSCHE „Was bedeutet paśim? Der Rock war so dünn und leicht, daß man ihn ins Innere der Hand fassen konnte.“ (Dazu vgl. das ständige Märchenmotiv, daß das strahlende Sonnen-, Mond- und Sternenkleid (oben S. 246_2) in einer Nuß geborgen werden konnte und oben S. 167_2 die schleierdünne „Sandyx“ und „Zogane“ des lydischen Gottes.) Ferner sagt R. Simeon b. Laqiš im Namen des R. Eleazar b. Asarja (a. a. O. p. 430) unter Hinweis auf ψ 66_5 ff.: „Die Brüder haßten Joseph, weil ihm bestimmt war, das Meer vor ihnen zu spalten“: (vgl. Jos. 24_{32}; Exod. 14_{21}; Gen. 50_{24} f.), „פסם bedeutet so viel wie פס יַם“. Dazu vgl. man wieder die seltsame Erzählung wie Elias mit seinem zusammengerollten Prophetenmantel (also wieder einem priesterlichen Kleid) die Wasser des Flusses spaltet, offenbar ganz ebenso wie der himmlische Mantel Wijlon zwischen den oberen und unteren Wassern scheidet; demnach ist also der Vorgang als Analogiezauber aufzufassen. Alle diese mystischen Spiele mit den drei Buchstaben פסם (vgl. das Notarikon a. a. O. S. 411: פ = **P**utiphar, ס = Händler (**S**chächer), י = **I**smaeliten, ם = **M**idianiter) scheinen zuerst als „kĕ-rî we-lô-kethib“ am Rand gestanden zu haben. Da die Stelle Negaim XI, 4 (s. oben S. 262_1) beweist, daß der Ausdruck פספסם: „bunt“ nicht aus dem Sprachgebrauch verschwunden war, ist es klar, daß die Soferim nur an dem oben besprochenen mythologischen Hintergrund des „bunten Rockes“ Anstoß nahmen und das Motiv durch Haplographie im Text absichtlich zugunsten der rabbinischen Glosse unkenntlich machten. Die Väter, die wie Clemens a. a. O. vom „*ποικιλάνθης ποδηρής χιτών*“ oder wie Theofried von Echternach (oben S. 186_6) von der „vestis talaris et polymita“ sprachen, müssen in ihren Codices noch Text und Glosseme friedlich nebeneinander stehen gesehen haben.

[4] Vgl. H. WINCKLER, A. O. VIII/1, 1906, S. 30 „die Bedeutung ist nicht ganz klar; ähnliche Sagen oder Mythen zur Vergleichung heranzuziehen würde zu weit führen“; die Bemerkungen von ALFR. JEREMIAS, ATAO[2] (1906) S. 162 und BNT (1905) S. 111_1 enthalten eine Ahnung des richtigen Sachverhaltes, die freilich in einer selbst für eine

„Enuma iliš“, wo sich die bedrängten Götter in höchster Not im Schicksalsgemach versammeln, um Marduk, Eas Sohn, dem Frühlingslichtgott[1] die Herrschaft zu übertragen.

Diesen Vorgang schildert die Legende ungefähr in folgenden Worten:

„. . . . . sie setzten ihn in das fürstliche Gemach
seinen Vettern gegenüber ließ er sich nieder zur Königsherrschaft“
. . . . . .
„Marduk“ — wird er angesprochen — „Du bist geehrt unter den Göttern . . .
Dir wollen wir die Königsherrschaft geben über die Gesamtheit des Alls“
. . . . . .

„. . Und sie legten ihrem Gefährten ein Kleid an,[2] zu Marduk, ihrem Erstgeborenen, sprachen sie:

---

populäre Aufklärungsschrift unerlaubt flüchtigen und nachlässigen Weise vorgebracht wird. („Es wird sich um ein kosmisches Kleid handeln, das der Schicksalsbestimmung dient.“ Folgt ein Hinweis — nb. mit einem falschen, aus der ersten Auflage herübergenommenen Zitat — auf die oben Fig. 6 wiedergegebene Marduksfigur. Darauf weiter unten: „die Krönungsmäntel, die sich einige der deutschen mittelalterlichen Kaiser (sic!) mit Darstellungen aus der Apokalypse (sic! vgl. dazu oben S. 22$_1$) in Byzanz anfertigen ließen (sic! vgl. oben S. 14$_2$, 17$_1$), werden ebenfalls die Weltherrschaft bedeutet haben.“ Und in dem älteren Werk: „das Ephod stellte wie das hochpriesterliche Kleid in kosmischen Figuren den Planetenhimmel als Offenbarer göttlichen Willens dar . . Derartige Gewänder trugen die Statuen der babylonischen Götter Marduk und Adad. Man vgl. den Astrochiton des Herakles“ (sic! s. oben S. 93 Texte Nr. 12—14) „die Himmelsbilder auf den Schilden des Achilles“ (vgl. unten S. 308 ff. und oben S. 209$_1$ die Clemensstelle) „und Agamemnon“ (sic! es gibt keine Nachricht, derzufolge Himmelsbilder auf dem Schilde des A. gewesen wären!). „Im Epos „enuma ēliš“ spielt ein solches Gewand in der Ratsversammlung der Götter eine Rolle“. Ich führe diese wirren Sätze im Wortlaut an, erstens um gerechtermaßen die richtigen Gedanken in diesen Büchern anzuerkennen, denen niemand das Verdienst abstreiten wird, zuerst weiteren Kreisen einen anregenden Überblick über die Gedankenwelt des alten Orients verschafft zu haben, andrerseits aber um die verhängnisvolle Schleuderhaftigkeit in dieser Litteraturgattung zu charakterisieren, mit der Quellen aus dritter Hand oder gar nach mündlichen Mitteilungen befreundeter Gelehrter wirr durcheinander dem Leser vorgeworfen werden. Unter dem ungünstigen Vorurteil, das diese Wirtschaft besonders bei der exakten klassischen Philologie erwecken muß, haben dann selbst die besonnensten und sorgfältigsten Arbeiten auf diesem Gebiete zu leiden. Möchte doch der betriebsame Verfasser die wohlverdienten nächsten Auflagen gründlich verbessert zu Markte schicken!

[1] Vgl. oben S. 61$_2$, 62$_3$.

[2] Ich gebe den Text nach Jensens Kosmologie der Babylonier S. 279 unter Auslassung aller im vorliegenden Zusammenhang unwesentlichen Zeilen. In seinen „babylonischen Mythen und Epen“ Keilinschr. Bibl. VI, 1 S. 23 liest Jensen diese Zeile

„Deine Schicksalsbestimmung,[1] o Herr, sei vor der der Götter.
Ein Wort, und befiehl ‚es werde!' und es soll sein.
Tu Deinen Mund auf, so soll das Kleid verschwinden.
Befiehl ihm ‚kehr wieder!' — und das Kleid soll da sein."

Da befahl er mit seinem Munde — und das Kleid verschwand. Darauf befahl er ihm „kehre wieder", da ward das Kleid.

Als die Götter, seine Väter, sahen, «was aus seinem Munde» [kam], da freuten sie sich, grüßten segnend: Marduk sei König! (únd) gaben ihm Szepter,[2] Thron[3] und palū-Baum."[4]

Was für ein Kleid die Götter ihrem künftigen Retter anlegen, verrät die Legende ebensowenig, wie etwa Apollodor, wenn er von der „*στολή*" spricht, die Dionysos von Kybele empfängt, oder der ägyptische Beschwörer, wenn er seinen Hermes als „*χλαμυδήφορε*" schlechthin anruft: aber nicht etwa, weil es sich um ein Geheimnis handelte, sondern weil der *ἱερὸς λόγος*, wie er heute vorliegt, einst seine anschauliche Ergänzung durch die *δεικνύμενα* und *δρώμενα*, durch die Vorzeigung der Kultsymbole

---

„dann stellten sie (ušzizû), „zwischen sich" („in ihre Mitte" Delitzsch-Winckler; cf. L. W. King, seven tablets of creation 1902: they set in their midst a garment") ein „Gewand". Dazu die Selbstverbesserung Jensens ibid. p. 325: „«ušzizû» nur = stellten", nicht mit Zimmern und Delitzsch oder gar mit Jensen Kosm. = „legten an" . . . Und das Himmelskleid (das Kleid der Erde?) steht ja aufrecht." Ich habe gleichwohl die alte Lesung in den Text gesetzt, weil ich, trotzdem die Wahl des Verbums „stellen", sei es durch die Vorstellung des selbständig adorierten Götterkleides (oben S. 166 ff., vgl. dazu die bekannten Nachrichten über das frei aufgestellte „Ephod", das Orakelkleid des jüdischen Kultes Encycl. Bibl. 1307), sei es durch die Vorstellung des Zeltbaus mit Hilfe des kosmischen Mantels (unten Kap. IV) beeinflußt scheint, doch nach allen Parallelen unbedingt annehmen zu müssen glaube, daß es sich um die Zeremonie der Investitur handelt Solche Inkongruenzen müssen in einer bilderreichen hieratischen Sprache manchmal vorkommen, etwa wie wenn es in gnostischen Texten (oben S. 250$_5$) heißt, daß das kosmische Kleid die erste Monas wie ein zwölftoriger Turm umgibt.

[1] Vgl. oben S. 59$_2$ den Peplos des Apollon *Μοιραγέτης*; ferner S. 263$_1$ über die Losorakeltasche am Hochpriesterkleid und das Motiv des verloosten Kleides überhaupt.

[2] Vgl. unten Kap. IV die orphischen Nachrichten über die Übergabe der Herrschaft des Kronos an Zeus durch das Szepter und die analogen Darstellungen (Abb. ebenda), auf den kosmogonischen Mithrasreliefs.

[3] Siehe oben S. 76$_2$ über das „sellisternium" (*θρόνον στορνύειν*) bei der Epiphanie es Jahresgottes in Delphi. Ferner S. 36 und 76$_1$ über den kosmischen Thron.

[4] Vgl. Kosmol. 331 ff. Keilinschriftl. Bibl. VI, 1 S. 326. Zu dieser zweifellos richtigen Erklärung Jensens möchte ich auf die Gestalt mit dem Lebensbaum in der Hand Layard II series pl. 51 verweisen. Wie Marduk Szepter und «palu»-Baum erhält, trägt auch — gewiß nicht zufällig — der römische Triumphator (oben S. 41$_6$) das Elfenbeinszepter und den heiligen Ölzweig.

und durch die Aufführung der heiligen Handlungen empfing.[1] Wie nun diese Schaustücke, wie vor allem das Kleid, mit dem Marduks Bild bekleidet wurde, ausgesehen hat, ist oben[2] an der Hand der Denkmäler zu zeigen versucht worden. Aber selbst wenn diese Abbildungen des Weltenmantels durch irgend einen Zufall zugrunde gegangen wären, würde der Text allein dem Kundigen alles Nötige verraten: denn was sollte dieses Kleid, das auf den Zauberwink des Gottes, dem „rechten Wort" gehorchend, abwechselnd verschwindet und wieder erscheint, anders vorstellen, als den nächtlichen Sternenhimmel, der im Morgenlicht verschwindet, wenn der Sonnengott vom Aufgang her ihm zuruft: „דַּי" genug![3] — und mit der sinkenden Nacht[4] wieder erscheint, in dunkler Pracht aufleuchtend, um den Ruhenden zu verhüllen?[5] was kann es anders sein als jenes „nalbaš samê" der Keilschriften, jener talmudische Himmelsmantel Wijlon, von dem Resch Lakisch[6] sagt:

אָבָּא נִכְנָס שַׁחֲרִית וְיוֹצֵא עַרְבִית וּמְחַדֵּשׁ בְּכָל יוֹם מַעֲשֵׂה בְרֵאשִׁית׃

„er geht morgens hinein und abends heraus und erneuert jeden Tag das Werk der Schöpfung?"[7]

Daß die Investitur mit dem Mantel die Übertragung der königlichen Gewalt, der Herrschaft über das All bedeutet, geht aus dem Wortlaute des babylonischen Textes mit aller wünschenswerten Klarheit hervor. Die Prüfungsszene — so wird man sie wohl nennen müssen —, die zwischen der Immantation einerseits und dem Abschluß der Feier — Inthronisation und Investitur mit Szepter und Lebensbaum — andrerseits

---

[1] Siehe unten Kap. V. Zimmern, Berichte der kgl. sächs. Ges. d. Wiss. phil.-hist. Kl. 58. Bd. hat einen Text veröffentlicht bezw. neu besprochen, der sich auf das babylonische Neujahrsfest (Zagmuk-akitu) bezieht) und es sehr wahrscheinlich macht, daß das sog. Schöpfungsepos „enuma iliš" den exegetischen Text für die Kulthandlungen dieses Festes darstellt. Besonders wichtig sind die Erwähnungen eines eigens für dieses Fest aufgerichteten „Neujahrsfesthauses (a. a. O. S. 144 ff.) der Steppe", dessen Funktion durchaus der *σκηνή* der griechischen Dionysien zu entsprechen scheint.

[2] S. 60 f. Abb. 6 und 7.

[3] Siehe oben S. 226.

[4] Siehe oben S. 105 über die orphische „*νύξ ἀστροχίτων*" und S. 93 über die phönizische Überlieferung von den „*ἐννύχιοι χιτῶνες*" des „*Ἀστροχίτων*".

[5] Oben S. 108 Text Nr. 47 „*οὐράνιον προκάλυμμα*" und S. 90 Nr. „velanda ornatura supernorum civium".

[6] Siehe oben S. 89$_5$ Text Nr. 7.

[7] Vgl. oben S. 221$_{4,5}$ über diese „Erneuerung der Schöpfung", wörtlich „maasseh bereschith" „das gemachte im Anfang" d. h. „was geschehen ist bei der Schöpfung"; demnach bedeutet der etwas dunkle und elliptische Satz: „Wijlon erneuert (wiederholt) täglich das Erscheinen und Verschwinden des Lichtkleides und das Erscheinen und Verschwinden der „Hülle der Finsternis" (oben S. 224$_{4,5}$) auf das Schöpferwort des Herrn hin."

eingeschaltet ist, dient den Göttern offenbar dazu, eine Probe von der Zauberkraft des Erwählten zu erlangen: als sie sehen, daß das rechte Losungswort zum Gebrauche des Talismans „aus seinem Munde kommt", freuen sie sich und huldigen durch Zuruf dem Bewährten.

Auffallend ist bei dem ganzen Vorgang nur, daß die Verleihung der Königsherrschaft an den Erretter vor dem Kampf, nicht wie man erwarten würde, nach der Schlacht als Siegesdank erfolgt. Denn das ist doch der naturgemäße Verlauf, nicht nur in dem Märchentypus vom Drachentöter überhaupt, sondern auch zum Beispiel in der durchaus verwandten babylonischen Legende von der Besiegung des Ungeheuers „Labbû" durch den Gott Tischpak,[1] wo Bel inmitten der allgemeinen Not den Aufruf an die Götter erläßt: „Wer wird hingehen und den Labb[û töten und] das weite Land (. . . .) erret[ten]? Der soll auch die Königsherrschaft ausüben!" Hier scheint denn auch[2] tatsächlich die entsprechende Szene den jetzt verlorenen Schluß gebildet zu haben. Diese Umstellung kann nur einen Grund haben: erhält Marduk den Königsmantel vor dem Kampf, so erhält er ihn für den Kampf als schützenden siegbringenden Talisman.[3] Der zugrunde liegende Gedanke könnte nicht klarer und einleuchtender sein: der Herrscher der Welt, der Kosmokrator, ist natürlich unbesiegbar, vor dem drohenden Glanz des Sternenmantels beben die furchtbarsten Ungeheuer zurück. Nur deshalb legt Alexander seinen kostbaren Königsmantel[4] auch in der Schlacht nicht ab, ja er zieht ihn vielleicht vorzugsweise vor dem Kampf über seine sonst soldatisch einfache Rüstung an.

Aus diesen Vorstellungen heraus erklärt sich dann vielleicht auch eine besonders durch Einzelheiten wichtige Episode des Gilgamesepos[5] als eigenartige Fortbildung des Motivs von der Investitur des Ungeheuertöters mit dem Himmelsmantel unmittelbar vor dem Kampf. Es handelt

---

[1] Keilinschriftl. Bibl. VI[1] p. 44 ff. Hrozny, Mythen des Gottes Ninrag p. 108 ff.

[2] Jensen, Gilgamešepos S. 58 n. 5. Ich bemerke noch, daß hier die Person des Erretters — ganz abgesehen von seinem Namen — nicht sicher ist. Es muß keineswegs der als Tischpak (vgl. Teïsbaš den Hauptgott des Mitannireiches und den hethitischen Wettergott Tešup Hommel, GGGAO p. 39_3) bezeichnete Gott gewesen sein, da dieser sich zuerst um den Kampf zu drücken scheint. Möglicherweise ist auch hier Marduk in die Lücke einzusetzen.

[3] Bei der Besiegung des Labbû geht es ebenfalls nicht mit rechten Dingen zu. Auch hier verläßt sich der Gott nicht auf seine eigene Kraft, sondern hält beim Hinabfahren gegen den Feind sein „Lebenssiegel" vor sich hin (keilinschriftl. Bibliothek VI, 1 S. 47 Z. 7 f.; vgl. dazu die Hinabfahrt Christi in dem ophitischen Hymnus bei Hippolyt. 5_{10}, 176_{53} *„σφραγίδας ἔχων καταβήσομαι" κτλ.*).

[4] Siehe oben S. 39_4.

[5] Taf. 5, Jensen S. 15.

sich um den Zug der beiden Freunde Gilgameš und „Eabani“ zum Götterberg im Osten, auf dessen Gipfel[1] Chumbaba, der riesige Hüter der heiligen Zeder,[2] die Ištar Irnina von Erech gefangen hält. Unmittelbar vor dem Befreiungskampf, nachdem die beiden Gefährten am Fuße des Götterbergs angelangt sind, schildern ein paar „aus Trümmern und gähnender Leere“ hervorragende Zeilen die Vorbereitungen zu dem furchtbaren Streit. Jemand bekleidet einen anderen — gewiß nicht den zum Untergang bestimmten Chumbaba[3] — sondern wohl den sieg-

[1] Im allgemeinen ist der Mythentypus von der in der Gewalt eines Ungeheuers schmachtenden Göttin, die durch zwei Freunde (Theseus und Peirithoos holen die Persephone aus dem Hades, Befreiung der Helena [Selena] aus Aphidnae durch die Dioskuren, der Antiope durch Amphion und Zetus, Gunthers und Siegfrieds Fahrt zur Gewinnung der Brunhilde u. s. f.) unverkennbar und durch die siderischen Beziehungen eines Frühlingsfestes auf einen bestimmten Neu- oder Vollmond (Gruppe, Handb. 943 f.) oder heliakischen Sternaufgang (Jensen, Gilgamešepos S. 86—88), der im Zeichen der Zwillinge stattfindet, auch genügend erklärt. Nicht ganz sicher ist nur leider der Aufenthaltsort der Entrückten. Sie kann auf dem Gipfel des Berges wohnend gedacht sein — wie die Prinzessin in der bekannten Märchengruppe vom Glasberg; denn im Ramayana IV, 53 läßt Varuna von Tvaštar auf dem Gipfel des feuerumlohten Westbergs eine Burg für die zu raubende Göttin erbauen, Brünhild schläft auf dem von der Lohe umbrannten Brünhildenstein etc. — und dazu scheint zu passen, daß die ankommenden Helden „den Zedernberg, den Wohnsitz der Götter, das Allerheiligste der Irnina“ bewundern, wobei man wohl die Götter und die Irnina auf jenem Olymp wird wohnen lassen müssen. Dann ist dieser Berg wie der Dante'sche Paradiesesberg oder der Montsalvage des Parsifal mit einem weiten Wald umgeben zu denken, der vielleicht — s. das Fragment Keilinschriftl. Bibl. p. 184 ff. — umhegt und durch eine riesige — 72 oder 84 Ellen hohe — „Tür des Forstes“ zu erreichen ist. — Es könnte aber auch — vgl. unten Kap. IV — diese Riesentür ins Innere des Berges führen, und demnach die Göttin als bergentrückt — wie Persephone im Ätna (Gruppe, Handb. 186[2]) — gedacht sein. Eine sichere Entscheidung ist nicht zu gewinnen, da auch der Kampfplatz nicht feststeht.

[2] Die Gestalt ist, von allen mythischen Gegenbildern abgesehen, am besten dem Rex Nemorensis zu vergleichen, jenem Priester, der unter steter Lebensgefahr den hl. Baum im Hain der Diana von Nemi gegen Überfälle des Zweigräubers (cf. oben S. 30_4) zu verteidigen hatte. (Strabo V, 3, 12; Ovid Fasti III, 271 ff.; ars amat. I, 259 ff.; Statius Sylv. III, 1, 55 ff.; Sueton Caligula 35; Solin II, 11; Paus. II, 27, 4; Serv. Aen. 6, 130.) Der Name (Chum-baba = Chum ist Vater) ist elamitisch (vgl. Hommel, GGGAO 362 und Jensen, Gilgamešepos S. 13_1), wie denn überhaupt die antipathische Persönlichkeit im *δρώμενον* häufig in der Maske des Landfremden oder Landesfeindes auftritt. Der Wassermann, Winter- und Meerriese Goliath (unten S. 306) wird den Juden zum Philister, Paris, der schlangengestaltige Räuber der griechischen Himmelskönigin (oben S. 165), wird von der griechischen Kunst mit der Mütze des Persers ausgezeichnet und in deutschen Landen treibt man den *φάρμακος*, den mythischen „Winter“ oder „Tod“, in Gestalt des „alten Juden“ aus (Grimm, Deutsche Mythologie[4] 640_3).

[3] So Jensen a. a. O.

haften Gilgames mit sieben Hemden;[1] gleich in der nächsten Zeile zieht dieser Jemand sechs davon wieder aus. Die sieben Kleider erinnern unmittelbar an die sieben Gewänder der naassenischen Isis. *Φύσις* (Ištar) *ἑπτάστολος*, das Ablegen der sechs an die Entkleidung der Ištar bei ihrem Abstieg in die Hölle. Wenn das Epos wirklich, wie man vielleicht zu ergänzen hat, den Gilgameš beim Hinaufsteigen auf den Göttèrberg sechs von jenen sieben Hemden ablegen ließ, so müßte man darin das älteste Zeugnis[2] für ein eigentümliches Mysterium sehen, das von den antiken Theosophen mehrfach erwähnt[3] und auch in neuerer Zeit viel erörtert worden ist.[4] Nach einem alten, besonders im Kreis der Mithriasten,[5] aber auch bei andern antiken Kultgenossenschaften, namentlich in den Isismysterien[6] lebendigen Glauben nehmen die Seelen beim

---

[1] Keilinschr. Bibl. VI, 1, S. 163 Z. 41. Vgl. oben die „*ἐννύχιοι χιτῶνες*“ des Bel Astrochiton. Dazu Ṛgveda VI, 33, 3 „Indra a frappé les ennemis avec de beaux vêtements“. Die Stelle muß auf eine ähnliche, sonst nicht bezeugte Legende hinweisen, in der Indra vor dem Vritrakampf oder vor der Besiegung der Dasas zauberische Prachtgewänder anlegt. Durch diese Erklärung entfällt natürlich jeder Anlaß zu der von Abel Bergaigne, La relig. vedique II, 268, ohne Grund vorgeschlagenen Textänderung. Seit der Gottesname Indra sich in Boghazkiöj keilinschriftlich belegt gefunden hat, ist die Bedeutung dieser Parallele natürlich sehr gestiegen.

[2] Wodurch dann endgültig Cumont mit Anz und Bousset gegen Reitzenstein, Poimandres S. 97, Recht behielte.

[3] Porphyr. de abstin. I, 31 „*ἀποδυτέον ἄρα τοὺς πολλοὺς ἡμῖν χιτῶνας κτλ.*“ Macrob. Somn. Sc. I, 11, 12, I, 12, 13 „anima in singulis sphaeris aetherea obvolutione vestitur“. Procl. in Tim. I, 113 ed. Diehl „*περιβάλλεσθαι χιτῶνας*“. Procl. opp. ed. Cousin p. 222 „Tunicas descendentes induti sumus“, orac. Chaldaia p. 51 und 52 Kroll, Julian. or. II p. 123, 22 Hertlein, „*ψύχη ἐσσαμένη νοῦν*“.

[4] Cumont, Les religions orientales p. 292 f. und 309 f.; TMCM I, p. 316; p. 15 und 5; Bousset, Archiv f. Rel.Wiss. 1901, p. 233 und 2; Revue histor. des religions 1899, p. 243; Böklen, Die Verwandtschaft der jüdisch-christlichen und der parsischen Eschatologie, Göttingen 1902, p. 61 ff.

[5] Cumont a. a. O. p. 310: „un detail du rite mithriaque . . . les initiés aux septs grades devaient revêtir divers costumes. Les sept degrés d'initiations, conferés successivement au myste étaient un symbole des sept sphères planetaires, à travers lesquelles l'âme devait s'élever après la mort; les vêtements dont se couvrait l'initié étaient probablement regardés comme les emblêmes de ces „tuniques“ que l'âme avait prises en descendant ici bas et dont elle se depouillait en remontant au ciel.“

[6] cf. Apuleius Metam. XI, 24: „mane factum est, et perfectis solemnibus processi duodecim sacratus stolis, habitu quidem religioso satis, sed effari de eo nullo vinculo prohibeor, quippe quod tunc temporis videre praesentes plurimi. Namque in ipso aedis sacrae meditullio ante deae simulacrum constitutum tribunal iussus superstiti, byssina quidem sed floride depicta veste conspicuus. Et humeris dependebat pone tergum talorum tenus pretiosa chlamyda. Quaqua tamen viseres colore vario circumnotatis insignibar animalibus; hinc dracones Indici inde grypes Hyperborei,

Herabgleiten durch die Himmelssphären bis zur Erde gewisse Eigenschaften einer jeden Planetenmaterie an,[1] ein Gedanke, der bildlich und gleichnisweise durch das Anlegen von sieben aufeinanderfolgenden Kleidern ausgedrückt wird. Auf ihrer Himmelsreise legt dann die ihrer Befreiung und Verklärung entgegenstrebende Seele diese Sphärengewänder in derselben Reihenfolge wieder ab.

Die Grundlage dieser Vorstellungen scheint die zu sein, daß der verklärte Geist, über alle irdischen Bedürfnisse erhaben, die dem Toten nach alter naiverer Anschauung ins Grab mitgegebenen Gewänder als überflüssig — oder gar hinderlich — vor dem Eintritt ins Jenseits ablegen muß.[2] Das allmähliche Zurücklassen der einzelnen Stücke bei den von einem ἄρχων bewachten Sphärendurchgängen[3] würde sich leicht aus dem Eindringen kosmologischer Mystik in diesen ursprünglich so einfachen Gedankengang verstehen lassen.

Auch der scheinbar gerade entgegengesetzten Lehre, die der ergreifende Hymnus von der Pilgerschaft der Seele in den gnostischen Thomasakten[4] und die Himmelfahrtslegende in der Pistis Sophia des

---

quos in speciem pinnatae alitis generat mundus alter (dazu vgl. oben S. 229). Hanc olympiacam stolam (Himmelskleid; die Änderung in Osiriacam stolam ist leichtfertig) sacri nuncupant.“ In der Rechten trägt der Myste die Fackel, auf dem Kopf den Lorbeerkranz. „Sic ad instar solis exornato et in vicem simulacri constitutus velis reductis in aspectum populi errabam.“ Aus dem Schweigen der ägyptischen Texte (oben S. 103$_3$) könnte allerdings erschlossen werden, daß das Mysterium der „duodecim stolae“ und der „Olympiaca stola“ erst unter mithräischem Einfluß in die Isisriten eingedrungen ist. Vgl. oben S. 70 über die „palla stellata“ der Isispriesterin.

[1] Vgl. Servius zu Virg. Aen. VI, 714.

[2] Auch das kann mitgewirkt haben, daß Entkleidung bei vielen Zauberriten erfordert wird. Möglich, daß die Entkleidung der Ištar, des mythischen Prototyps aller dieser Jenseitsfahrer, ähnlich aufzufassen ist, wie die rituelle Nacktheit der Hexen, wenn sie durch die Luft auf den Blocksberg reiten; vgl. unten S. 296$_1$. Auch darauf möchte ich verweisen, daß der Kaiser (oben S. 18$_4$, 19$_1$) vor der Immantationszeremonie seinen eigenen Mantel ablegt und dem investierenden Kardinal Camerlengo bezw. dem Kapitel der Krönungskirche schenkt.

[3] Diese altheidnische, zuletzt von den ophitischen Gnostikern gepflegte Vorstellung hat Dussaud noch heute in Syrien bei den Nosaïris nachweisen können, vgl. seine „Histoire et religions des N.“, Paris 1900, p. 125, dazu Brandt, Mandäische Religion, 1889, S. 74 über die sieben Matartā (Wachen „φύλακες“), die die Seele auf ihrer Himmelfahrt zu passieren hat.

[4] Die Ausgabe des syrischen Textes, übersetzt von A. A. Bevan „the hymn of the soul contained in the syriac acts of St. Thomas“, Text and Studies c. t. bibl. and patr. Litt. V, 3, Cambridge 1897, S. 13, ist jetzt durch den von Bonnet, Acta Apogrypha II, 2, 1903, herausgegebenen bisher unbekannten griechischen Text des Vallicellanus B 35 überholt. Ich zitiere nach der bereits mit Benützung der Bonnet'schen Ausgabe gefertigten Übersetzung von K. Raabe bei Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen,

Valentinos[1] voraussetzt, liegt derselbe Gedanke zugrunde: wenn die Seele dort bei ihrem Herabsinken das himmlische „Kleid der Herrlichkeit", das „Lichtkleid", an der Kosmosgrenze bezw. im „Haus des Ostens" zurücklassen muß, um es erst wieder vor Antritt ihrer Himmelsreise auf dem Westberg bezw. im vierundzwanzigsten Mysterium zurückzuerhalten, so vertauscht sie eben bei ihrer Niederkunft das göttliche Kleid des Himmels mit dem *σαρκῶν χίτων*, der stofflichen mit allen Planetenmetallen und ihrer Schwere belasteten Leibeshülle[2] und mit dem Tand der Erdenkleider, eine üble *ἀμοιβή*, die erst der erlösende Tod wieder rückgängig macht.

Man bleibt ganz in diesem Gedankenkreis, wenn man in gewissen apokalyptischen Himmelfahrtsvisionen liest, wie der entrückte Seher vor dem Eintritt ins Jenseits ein himmlisches Gewand anlegen muß,[3] und

---

Tübingen 1904, S. 521, 8: „Als ich ein unmündiges Kind war und im Palast (syr. im Reich) meines Vaters mich am Reichtum und Überfluß meiner Ernährer erfreute — vom Morgenland (syr. Haus des Ostens — also auf dem Weg der Sonne!) .... entsandten mich meine Eltern .... Und zogen mir das edelsteinbesetzte, goldgewirkte Gewand aus, das sie in ihrer Liebe gemacht hatten ...." Auf Erden, obwohl vor der Gemeinschaft mit den Unreinen gewarnt, zieht die Seele (522, 14) deren Kleidung an und vergißt ihre Sendung. Durch einen Himmelsbrief an das goldgewirkte Gewand erinnert, vollbringt sie ihre Aufgabe, legt (523, 32) das Schmutzgewand ab und läßt es „in Ägypten" zurück. Auf den Höhen von „Warkan" erhält sie das Lichtkleid, das ihr die Eltern durch „Schatzmeister" entgegensandten, zurück: „Das herrliche Gewand, geziert in leuchtenden Farben durch Gold und edle Steine und Perlen in bunter Farbe (syr. und mit Diamanten waren alle seine Nähte besetzt) und das Bild des Königs der Könige war ganz auf dem Gewande (syr. wie Saphirsteine schillern seine Farben) .... vom Ganzen gehen die Regungen der Gnosis aus" (vgl. o. S. 248 f. u. u. S. 296 1 die Sohârstelle). Vers 9 wird es einem Spiegel verglichen, in dem alle Erscheinungen sich wiederholen (dazu oben S. 216). „Mit seinen königlichen Bewegungen ergoß es sich ganz zu mir, aus ihrer Hand enteilte es etc." Cumont, TMCM I, 15 tritt für den parsischen Ursprung des Gedichtes ein. Hilgenfeld, Berl. phil. Wochenschr. XVIII, 1898, 389 ff. sieht daran eine Allegorie auf das Auftreten Manis. Abgefaßt ist der Hymnus noch vor dem Untergang der Arsaciden (227 n. Chr.). An Bardesanes als Verfasser ist nicht zu denken. Neuerdings hat Reitzenstein, Hellenistische Wundererzählungen S. 127 N. 1, sehr richtig auf die unverkennbaren ägyptischen Elemente des Liedes hingewiesen — vorzüglich die ägyptische Sitte, daß der ins Vaterland Zurückkehrende an der Grenze die Reisekleider ablegt und ein Festgewand anzieht.

[1] Oben S. 253 f.

[2] Vgl. auch die von Plato Res Publ. 414c erwähnte „phönizische Lüge" vom Anteil der Metalle am Aufbau des menschlichen Körpers.

[3] Vgl. Geh. Henoch (sog. slavisches Henochbuch) XXII, 8. Dazu H. Jolowicz, Himmelfahrt und Vision des Propheten Jesaias, Leipzig 1854, S. 18; ascensio Jes. 9, 28 „noli prohibere eum, ut intret, dignus est enim gloria Dei; hic enim est stola etc." Ebenso wird im Sohâr Chadasch, Midrasch Ruth berichtet, daß dem Rabbi Perachja an

dieselbe Vorstellung in andern eschatologischen Überlieferungen dahin erweitert findet, daß alle die Gerechten und Auserwählten im Himmel das „Kleid der Herrlichkeit“ empfangen.[1]

---

der Himmelspforte sein Gewand ausgezogen wird. Dann erst kann er, in Paradieses-luft gehüllt — also mit einem pneumatischen Kleid versehen —, den innersten Himmel erschauen. Ähnlich heißt es in mandäischer Überlieferung (Genza rechts 192, 7 ff.), daß Mandâ de-Hajjê (der mandäische Marduk) den Johannâ seinen „Rock von Fleisch und Blut“ ab- und ein „Gewand von Glanz“ anlegen läßt. Im Test. Abrah. XX (Texts and Studies II/2 p. 103) tragen der heilige Michael und die Engel die Seele Abrahams, eingehüllt in ein „gottgewebtes“ Gewand, gen Himmel. Vgl. Historia Josephi fabri, Tischendorf, Evangelia Apokrypha², p. 134₁₂: „Venerunt itaque Michael et Gabriel ad animam patris mei Joseph et acceptam eam involverunt involucro lucido.“ Die Vorstellung sitzt so fest, daß sie selbsttätig auf die Einführung der ersten Menschen in das Paradies übergeht: so heißt es im Sohâr II 229b (vgl. Siegfried, Philo von Alexandria p. 297), daß Gott den Adam, als er in den Garten Eden trat, mit einem Gewand von Licht bekleidete (vgl. auch oben S. 228₅, ₆, 229₁). Möglicherweise ist auch das Edelsteinkleid des gestürzten Cherubs im Paradiese bei Ezechiel 28, 13 hierher zu rechnen. Sicher ist die Durchleuchtung der Gewänder Christi bei der Transfiguration (oben S. 193) in diesem Sinn zu verstehen.

[1] Im äthiopischen Henochtext (II, 62, 15, 16 Griech.-christl. Schriftsteller, herausgegeben von der Kirchenväterkommission der preuß. Akad. d. Wiss., Leipzig 1901, 82, 28) sind die Seligen mit dem „Kleid der Herrlichkeit“ angetan, von dem es heißt: „Und das soll Euer Kleid sein, das Kleid des Lebens (vgl. oben S. 117₁ den *διάκοσμος τῆς ζωῆς* im orphischen Peplos der Kore) von dem Herrn der Geister und Eure Kleider werden nicht alt werden“ (gegensätzliche Anspielung auf Ps. 102, 27, vgl. oben S. 4). In der „Vision des Jesaias“ (4, 16 f.; 7, 22; 8, 14; 26; 9, 2 etc., Hennecke, Apokryphen S. 301 u. a.) liegen im Himmel für die Gerechten Kleider und Thronsessel bereit (vgl. 2 Kor. 5, 3; 4; Apok.; Joh. 3, 4; 5; 6, 11; 7, 9; 13). Jalkut Genes. § 20 (übersetzt bei Kohut, ZDMG XXI, 1867, p. 567) wird gelehrt: „Beim Erscheinen des Frommen im Paradies gehen ihm die Engel entgegen, ziehen ihm seine Totenkleider aus und legen ihm Gewänder vom reinsten Äther an.“ Im Jalkut zu Jesaias 296 (Kohut a. a. O. p. 683) werden genauer Gabriel und Michael als diejenigen Engel genannt, die den Verklärten mit kostbaren Gewändern bekleiden. Vgl. Sohâr zu Genesis c. 267 (Knorr v. Rosenroth, Kabbala denudata, Synopsis libri Sohâr t. XVI de morte 17): „Cum tempus hominis appropinquat ut de mundo discedat, angelus mortis ipsi istius mundi vestem exuit et aliam ipsi praebet vestem optimam in paradiso, in qua contemplari potest sapientia superna (s. oben S. 248 f. über das „Kleid der Offenbarung“). Die gleiche Lehre ist mehrfach in persischer Überlieferung bezeugt. Vgl. Saddar Nathm. trad. Hyde (Relig. Vet. Pers., Porta LXI p. 473) „Quando anima vestitum corporis excusserit, tum nuda erit (vgl. oben S. 294₂) sed ex istis quinque (gemeint sind die Pervardaghan, weibliche Genien, die die Lichtgewänder weben) vestitum reperiet . . „epulas facito, ut anima tua stola induatur regia (vgl. unten Anm. 2 die gnostischen „Königsgewänder“ und oben c. I). Dazu Bundahesh c. 31, wo es heißt, daß die himmlischen gâthâs im Jenseits den Frommen köstliche Kleider anlegen, und Saddar Bundahesh (bei Spiegel, Einleitung in die traditionellen Schriften der Parsen II, 177): „Hat man auch den Yašt vollzogen, so erhalten die Frommen kostbare

Und nur aus dieser alten, wahrscheinlich durch die Manichäer[1] und Gnostiker[2] in die christliche Eschatologie eingeschleppten Vorstellung von der Einkleidung der Seele für ihre Himmelsreise erklärt sich dann die noch in der Renaissancemalerei nicht allzu selten vorkommende Verwendung des Sternenmantels bei Himmelfahrtsbildern und Apotheosen

---

Kleider mit Gold und Edelsteinen"; im Dadistan-i-Dinik XXXI SBE XVIII p. 64 erhalten die Gerechten im Jenseits „a crown (Kranz), a coronet (Krone) and a decorated garment" (pehlvi: „gâmakŏ"). Im Arda Viraf Namak ed. Hoshangji Destur, Haug und West, Bombay und London 1872 p. 161, 7 sieht der entrückte Seher die Seelen der Frommen: „they were in gold embroidered and silver embroidered clothes, the most embellished of all clothing". Ähnlich noch Swedenborg, Himmlische Geheimnisse, deutsche Ausgabe Basel 1869, XIII. Bd. S. 321, Stück 8848: „Es wurde mir gesagt, daß solche (Auserwählte), wenn sie zum Himmel vorbereitet werden, von ihren Kleidern befreit und mit neuen glänzenden angetan werden." Er meint offenbar die Lichtgewänder der Engel, die er („merveilles du ciel" trad. Pernetty Berlin 1782 vol. I p. 513 ff.) als „ayant l'éclat de la flamme", „resplendissants de lumière" und „de couleur melée" (offenbar = *ποίκιλος*) beschreibt.

[1] Vgl. den Bericht im Fihrist übersetzt bei Flügel, Mani, Leipzig 1862 p. 100 cf. 339 Nr. 287: „Wenn der Tod einem Wahrhaftigen naht, lehrt Mani, sendet der Urmensch einen Lichtgott in Gestalt des geleitenden Weisen" (gemeint ist der persische Srosh, der babylonische Nebo, der griechische Hermes Psychopompos) „und mit ihm drei Götter, zugleich mit diesen das Wassergefäß (vgl. oben S. 70$_1$), das Kleid, die Kopfbinde" (die königliche *κιδαρίς*), „die Krone, und den Lichtglanz" (d. h. den nimbus = *δόξα* = ḳabod oder shechina). „Mit ihnen kommt die Jungfrau, ähnlich der Seele dieses Wahrhaftigen". (Dazu vgl. Arda Viraf a. a. O. S. 154$_{18}$; Hâdôkht Nask II, 22, Anhang zur genannten Arda Viraf Ausgabe p. 311; Yašt 12 und 24, 53—65; Dadistan-i-Dinik XXIV$_5$ SBE XVIII p. 54; Mkh II, 125—139; SBE XXIV p. 16—26.) „Jene aber bekleiden den Wahrhaftigen mit der Krone, dem Kranz und dem Kleide".

[2] Vgl. den gnostischen Hymnus auf die Hochzeit Christi mit der Pistis Sophia (Mead, Fragm. S. 342), wo es von dem himmlischen Brautpaar heißt „sie werden Königskleider tragen und in Lichtgewänder sich kleiden". Das glücklich wiedergefundene Pherekydesfragment mit der Schilderung des kosmischen Mantels bei der Hochzeit des Zas und der Chthonie beweist, daß dieses Bild so alt ist, wie die Idee der Hierogamie überhaupt. Schon von dem babylonischen Marduk sagt übrigens der von Zimmern, S.Ber. d. k. sächs. Akademie der Wiss. phil.hist. Cl. 38. Bd. S. 152 Z. 3 übersetzte Text VA Th. 633: „Der König des Himmels und der Erde . . . mit seinem Herrschergewand (vgl. oben S. 288 f.) bekleidet ... (Z. 9) eilte zur Brautschaft". Dazu Vie de S. Pakhôme, Annales du Musée Guimet XVII, histoire de S. Pakhôme, documents coptes et arabes publiés par E. Amelineau Paris 1899 p. 122 f.: „Au moment ou l'homme est sur le point de rendre l'âme, l'un des anges se tient près de sa tête . . l'autre déploie un grand vêtement spirituel pour l'en revêtir avec gloire." Ferner „Narratio Zosimi" Texts and Studies II/3 p. 105 ∾ Vassiliev, Anecd. graeco-byz. I, 76: „*Καὶ ἰδόντες τὴν ψυχὴν ἄσπετον ἐξερχομένην χαίρουσιν οἱ ἄγγελοι καὶ ἁπλώσαντες τὰς στολὰς αὐτῶν δέχονται αὐτήν*". Ebenso Amelineau, contes et romans de l'Egypte chrétienne I, 6 (von zwei Märtyrern): „Aussitôt l'archange Michael apparut à la foule entière et présentat un habit royal dans lequel il reçut les deux âmes pures".

dieses oder jenes Heiligen,[1] ja vielleicht schon der gestirnte Mantel der rätselhaften Gestalt auf jener Florentiner etruskischen Aschenurne.[2] Zweifellos ist die Einkleidung der Toten mit dem Himmelsmantel einst an vielen Orten auch im Ritual lebendig gewesen. Ein sicheres Zeugnis für die Sitte liegt allerdings m. W. nur in Ägypten vor, wo man den Toten, um seinen *ἀπαθανατισμός*, seine Verklärung als Osiris magisch zu sichern, mindest in spätrömischer Zeit mit einem Abbild des *χιτὼν φωτοειδές* des Gottes bekleidet zu haben scheint.[3]

Trifft aber die angedeutete Erklärung jenes eigentümlichen An- und Ausziehens der sieben Gewänder im Gilgamešepos — nämlich daß der Held vor dem Aufstieg auf den Götterberg die himmlischen Kleider

[1] Vgl. die *κοίμησις* und Himmelfahrt Mariae von Cola d'Amatrice in der capitolinischen Galerie phot. Anderson 757, wo der Leichnam der Jungfrau mit dem blauen goldgestickten Himmelsmantel bekleidet wird und so gegen Himmel auffährt. Noch bezeichnender ist Benozzo Gozzoli's Apotheose des hl. Antonius in S. Maria in Araceli (Fig. 34), wo die Engel ganz nach den Angaben der eben behandelten mystischen Texte dem bereits nimbierten Heiligen eine Krone aufsetzen und den himmlischen Sternenmantel umlegen. Das schmucklos dürftige Ordenshabit des Heiligen andrerseits entspricht dem irdischen Schmutzgewand, der „vestis istius mundi". Ich bin leider in der marianischen und franziskanischen Litteratur nicht genügend bewandert, um dort die entsprechenden Überlieferungen über den Himmelsmantel, die wohl nicht fehlen dürften nachweisen zu können. Einschlägige ikonographische Untersuchungen von kunsthistorischer Seite gibt es nicht — und solange die zünftige Ikonographie ihre Aufmerksamkeit viel würdigeren Gegenständen, wie etwa den „Gefäßen der hl. drei Könige" u. dergl. zuwendet oder das „Bildtemperament" der verschiedenen Zeiten aus den „wechselnden" Darstellungsformen der Taube des hl. Geistes abzulesen versucht, darf man auf eine Unterstützung von dieser Seite auch nicht hoffen.

Figur 34. **Benozzo Gozzoli, Verklärung des h. Antonius von Padua in S. Maria in Araceli in Rom.** Phot. Anderson

[2] Siehe auch S. 71, wo die Annahme offengelassen werden mußte, daß die Gestalt keine Gottheit, sondern den Verstorbenen darstellen könnte. In diesem Falle könnte dann der Sternenmantel entweder das mystische Kleid des Verklärten oder aber (s. oben S. 42 und S. 25$_4$) die priesterliche oder königliche Amtstracht des Toten bedeuten. Damit sind aber wohl die Erklärungsmöglichkeiten erschöpft.

[3] Vgl. Damaskios. Vita Isid. bei Photios Bibl. ed. Bekker p. 343 Anm. 27 *„ἀποθαενόντι δ' ἐπειδὴ τὰ νομιζόμενα τοῖς ἱερεῦσιν ὁ Ἀσκληπίαδης ἀποδιδόναι παρεσκευάζετο, τὰ τε ἄλλα καὶ τᾶς Ὀσιριάδας ἐπὶ τῷ σώματι περιβολὰς αὐτίκα φωτὶ κατελάμπετο πανταχῇ τῶν σινδόνων ἀπόῤῥητα διαγράμματα καὶ περὶ αὐτὰ καθεωρᾶτο φασμάτων εἴδη θεοπρεπῶν"*. Dazu oben S. 102$_3$ über das Lichtkleid des Osiris.

anlegen muß — das Richtige, dann birgt diese selbe Stelle aller Wahrscheinlichkeit nach außer dem Ursprungszeugnis für das Mysterium der mithräischen Einkleidung auch den ältesten Beleg für den Zusammenhang dieser Mysterien mit dem *δρώμενον* der „*ἑπτάπυλος κλίμαξ*“.[1] Der Glaube, daß die Seelen der Verstorbenen auf einer Leiter zum Himmel aufsteigen, ist uralt. In Ägypten haben ihn BRUGSCH[2] und MASPERO[3] nachgewiesen, in Griechenland weist die Leiter als Attribut der Nemesis[4] (Urania)[5] und der Tyche[4] auf ähnliche Vorstellungen hin und auch aus einem Midrasch hat LEVY[6] einige Belegstellen beigebracht. Daß die Jakobsleiter der Bibel,[7] auf der die Engel Gottes auf- und absteigen, nur aus dieser Symbolik heraus zu begreifen ist, die auch den Toten kleine Bronzeleitern ins Grab mitgab,[8] versteht sich unter diesen Umständen von selbst. Es ist ganz klar,[9] daß hinter dieser Leiter ursprünglich nichts andres, als die Vorstellung von jenem babylonischen, abgetreppten Stufenturm (Ziqqurat) mit seinen tubḳati, arabisch tabbaḳât (Stufen) gestanden ist, — der hebräische in der Übersetzung mit „Leiter“ wiedergegebene Ausdruck heißt wörtlich etwa „Aufschüttung“ oder dgl. —, den die biblische Überlieferung selbst an andrer Stelle[10] als Mittel, in den Himmel aufzusteigen, zu betrachten scheint. An den Stufenturm muß jedenfalls gedacht werden, sobald die mithräischen Überlieferungen von den sieben aus den Planetenmetallen bestehenden Pforten der *ἑπτάπυλος*

---

[1] cf. Cels. c. Orig. VI, 22 bei Mignes P. Gr. XI, 1324, CUMONT, Textes t. 2, p. 31, fr. b.

[2] Relig. und Mythol. der Ägypt. S. 580.

[3] Revue de l'hist. des relig. XV, 1897, p. 279.

[4] CIA III, 289.

[5] WIESELER, De scalae symbolo apud Graecos aliosque populos veteres, Index Schol. Gött. 1863 p. 8 ff., 11, 14. Beide Gottheiten dürften hier als *ψυχοπόμποι* gefaßt sein. Zu vgl. die Stellung, die *Λίκη Οέμις τε* in der Einleitung des Parmenideischen Lehrgedichtes als Hüterin des Himmelstores einnimmt. Die astrale Beziehung dieser „*πάρθενος Λίκη*“ oder „virgo iusta, qui et libra vocatur“ auf das Sternbild der Jungfrau, die ich anderswo ausführlich nachzuweisen hoffe, verbindet die Tyche-Urania ebenso wie die Nemesis-Urania aufs engste mit dieser Gestalt.

[6] Phil. Jbb. CXLV, 1892, p. 766 ff.

[7] Gen. 28, 12.

[8] CUMONT, TMCM II mon. 323bis, Fig. 492.

[9] Zuerst ausgesprochen von LENORMANT, Commentaire de Berose 1871 p. 359. Ebenso GRUPPE, Gr. Kulte und Mythen I, 665; vgl. neuerdings H. WINCKLER, Die babylon. Kultur, Leipzig 1902, S. 51 ff., wo bereits Jakobsleiter, Stufenturm von Borsippa und *ἑπτάπυλος κλίμαξ* verglichen werden.

[10] Gen. 11, 4 „wir wollen einen Turm bauen, dessen Spitze bis in den Himmel reicht“.

κλίμαξ[1] sprechen und dadurch schon die Vorstellung einer gewöhnlichen „Leiter“ unbedingt ausschließen. Da aber andrerseits der Ziqqurat mit seinen sieben verschiedenfarbig glasierten Geschoßen[2] als Abbild des „Länderbergs“ mit den „*κλίματα γῆς*“ gilt, die ihrerseits den Himmelssphären und Planetenbahnen entsprechen, läge es sehr nahe den Aufstieg des Gilgameš[3] zur Spitze des Götterbergs,[4] wo die entrückte Irnina

---

[1] CUMONT, TMCM II p. 31, I p. 117 f., Abb. der sieben Tore im Mithräum von Ostia (ibid. mon. 84, t. II p. 244, Fig. 77). Vgl. die *ἑπτάπορος βαθμίς* der Oracula Chaldaica ed. KROLL 1894 p. 63:

„*μήτε κάτω νεύσῃς κρημνὸς κατὰ γῆς ὑπόκειται*
ἑπταπόρου οὔρων κατὰ βαθμίδος
ἣν ὑπὸ δείνης Ἀνάγκης θρόνος ἐστίν.“

cf. Psell.: „*ἑπτάπορος ἡ βαθμὶς αἱ τῶν ἑπτὰ πλανήτων σφαῖραί εἰσιν.*“

und die Vision des Zosimos, von einem Altar, zu dem sieben Treppen hinaufführen bei REITZENSTEIN, Poimandres S. 9. Ferner die Vision des Aristides Or. sacr. III, 47 p. 424, 28 Keil. IV. Endlich die sieben Himmelspforten in den Pirke di Rabbi Eliezer c. 43 (KOHUT, ZDMG. XXI, 569). In einem hieratischen Papyrus des Berliner Museums aus der Ausgangszeit der 20. Dynastie (Hierat. Papyrus aus den königlichen Museen zu Berlin, Leipzig 1896, Heft I, P. 3055, S. 1—16, cf. SETHE, Berliner Ph. Wochenschr. 1896, 1523 ff.) wird unter den Ritualen für den Ammondienst in Theben eines angegeben, bei dem der Priester im Haus des Gottes auf einer Treppe emporsteigt zum Allerheiligsten, zu dem unter einem Baldachin thronenden Götterbild. Interessante mexikanische Analogien bei K. TH. PREUSS, Zeitschr. f. Ethnologie 1908, S. 592. Auch die Danteschen Engel, die bei jedem Terrassentor des Reinigungsberges ein P von der Stirne des aufsteigenden Büßers löschen, entsprechen noch vollständig den gnostischen Hütern (*ἄρχοντες*) der Sphärendurchgänge. Es wäre eine sehr dankbare Aufgabe neuerdings die Dantesche Eschatologie durch alle Stufen der mittelalterlichen Visionslitteratur bis zu diesen altorientalischen Quellen zurückzuverfolgen. Daß tatsächlich ein ununterbrochener Zusammenhang besteht, kann heute nicht mehr übersehen werden.

[2] Vgl. RAWLINSON, Journal of the Royal Asiatic Society XVIII 1860, 1—34. Herodot I, 98 über die Mauern von Ekbatana. HOMMEL, Aufs. und Abh. S. 380; BOUSSET, Arch. f. Rel.Wiss. 1901 S. 238 f. JENSEN, Kosmol. 142 f.

[3] Es muß schon in altbabylonischer Zeit ein *δρώμενον* gegeben haben, das genau der *ἑπτάπυλος κλίμαξ* der Mithriasten — nebenbei gesagt auch der scala santa und dem Aufstieg zum Calvarienberg mit seinen Gebetsstationen — entsprach. Vgl. Gudea G: „í-pa, den Tempel der sieben tubkati (Stufenschichten), dessen Besteiger bis zur Spitze Ningirsu ein gutes Schicksal bestimmt“.

[4] Die Vorstellung, daß das Paradies, wie bei Dante als Bergheiligtum (vgl. auch den Mont Salvage der Parsivallegende) auf der Spitze des Weltenberges liegt (vgl. die wundervolle Schilderung des Gottesgartens auf dem Gipfel des Libanon Ezech. 31, 1—14), blickt mehrfach durch die bildliche Ausdrucksweise der Psalmen hindurch: vgl. besonders Psalm 43, 3 „Sende dein Licht“ (über das Licht bezw. die Sonne als Psychopompos vgl. die bei CUMONT, Rel. or. 292, 57 zusammengestellte Litteratur) „und deine Wahrheit! Die sollen mich führen, sollen mich hinbringen zu deinem heiligen Berge und zu deiner Wohnung, daß ich eingehe . . . zum Gott meiner jubelnden Freude“ etc.,

wohnt, mit jenem Aufsteigen der Seele auf der siebenstufigen Treppe zu vergleichen. Allerdings ist in der trümmerhaft überlieferten Erzählung von einzelnen Stufen des Götterberges — die man sich ganz ähnlich zu denken hätte, wie die Stufen des Danteschen Reinigungsberges, über die man zum Gipfelheiligtum des Paradieses vordringt[1] — nichts mehr zu sehen. Allein es stimmt doch zu gut mit all diesen, allerdings indirekten Zeugnissen überein, daß Gilgameš — wie Ištar beim Abstieg in die Hölle — seinerseits beim Aufstieg auf den Götterberg auf jeder Stufe ein Sphärenkleid, im ganzen also sechs Gewänder ablegen müßte, um endlich auf der letzten obersten Stufe, nur in das siebente Kleid, die magische Fixsternsphäre[2] gehüllt, den entscheidenden Kampf mit dem furchtbaren Wächter der Göttin zu bestehen, als daß man an der Richtigkeit dieser Ergänzung zweifeln möchte. Die Zerteilung des althergebrachten Himmelsmantels in eine Mehrheit von Gewändern, würde ihr Gegenstück in den *ἐννύχιοι χιτῶνες* des tyrischen Bel Šamen,[3] den drei gnostischen Kleidern Christi, den zehn talmudischen Sephirotgewändern Gottes, den sieben Schleiern der naassenischen *Φύσις* und den „duodecim stolis“ der Isismysterien finden. Die ursprüngliche Form des Mythenmotivs ist zweifellos die, die das „enuma iliš“ aufbewahrt hat, wo Marduk ein einziges, kosmisches Gewand gewissermaßen als schirmendes Nothemd vor dem Schicksalskampf mit dem Ungetüm umgelegt erhält. Wie unzertrennlich dieses Motiv mit dem Szenarium des Drachenkampfmysteriums verwachsen ist, zeigt noch der späte, im Fihrist[4] erhaltene Bericht über den manichäischen Kampf des göttlichen

---

Ps. 15, 1: „Jahve, wer darf in deinem Zelte (s. unten Kap. IV) Gast sein, wer darf auf deinem heiligen Berg wohnen?“ Wer unsträflich wandelt u. s. f.“ dazu Ps. 24, 3 und Henoch 25, 3. Aber auch griechische Zeugnisse fehlen nicht, vgl. Suidas s. v. *„μακάρων νῆσοι ἡ Ἀκρόπολις τῶν ἐν Βοιωτίᾳ Θηβῶν τό παλαιὸν, ὡς Παρμενίδης* (em. *Ἀρμενίδας* Fiorillo). Das altertümliche Fragment ist schon deshalb höchst beachtenswert, weil es genau wie die zitierten Psalmenstellen, die die herkömmliche Interpretation auf den Berg Moriah bezieht, die ursprüngliche Synonymität dieses Bergparadieses mit einem wirklichen Höhenhain erkennen läßt. Die Vorstellung der Jenseitsinsel entwickelt sich sekundär unter dem Einflusse der Sintflutvorstellung, wie aus der neubabylonischen Kosmologie des Kosmas (oben S. 211 4) noch deutlich zu ersehen ist.

[1] Die Fixsternsphäre gilt hier wahrscheinlich wieder als unterste; vgl. oben S. 91 0.

[2] Höchst wahrscheinlich ist auch das Hinaufsteigen auf den siebenstufigen Salomonsthron, das in den oben S. 36 besprochenen Überlieferungen eine solche Rolle spielt, im Sinn des *κλίμαξ*-Mysteriums zu verstehen. So würde sich dann auch trefflich erklären, warum der durch verborgene Aufzüge bis zur Thronspitze emporgehobene Kaiser von Byzanz dem Luitprand von Cremona (oben S. 36 2) in andern Kleidern erscheint.

[3] Vgl. oben S. 93, Texte Nr. 12—14.

[4] Vgl. die Übersetzung bei Flügel, Mani S. 87.

„Urmenschen“ gegen „Iblis“, den löwenköpfigen, drachenleibigen mit Vogelflügeln und Fischschwanz versehenen „der Zeit nach ewigen“ Teufel. Bevor der Erlöser, mit den *σφραγίδες* in der Hand,[1] zur Walstatt hinabfährt, hüllt er sich, ganz genau wie der philonische Logos[2] in die Elemente ein. Zuerst wickelt er sich in den „Lufthauch“, diesen hüllt er mit dem „brennenden Licht“ wie mit einem Mantel ein, über das Licht zieht er das Wasser und zuoberst bedeckt er sich mit dem „Glühwind“ und dem „blasenden Wind“. In dieser furchtbaren kosmischen *πανοπλία* tritt er dann dem bösen Feind entgegen.

Figur 35. **Hexagramm mit Permutationen des Gottesnamens etc. Jüdisches Amulett für Wöchnerinnen.**
Nach der Jewish Encyclopedia Bd. I p. 550.

Die Bedeutung dieser manichäischen Legende im vorliegenden Zusammenhang liegt darin, daß sie offensichtlich die Vorstellung des sieghaften Kosmoskleides, wie sie in den eben besprochenen babylonischen Überlieferungen vorliegt, vermischt mit dem Bild einer kosmischen Waffenrüstung. Man erinnert sich, daß einzelne Stücke einer solchen — vor allem die bestirnte Ägis der Athene und ihr sternengeschmückter Helm — schon unter den oben erörterten Denkmälern aufgetaucht sind. Nichts natürlicher, als daß nun auch gleichsam als Probe auf die Richtigkeit der bisher durchgeführten Analysen zum Schluß die Vorstellung eines mit kosmischen Symbolen geschmückten Schildes im gleichen mystischen Zusammenhang auftaucht.

Die obenstehende Abbildung 35 zeigt eine, neuerdings nur durch die unter diesem Zeichen kämpfende nationalistische Bewegung unter der jüdischen Diaspora[3] bezw. als Freimaurerzeichen weiteren Kreisen bekannte kabbalistische Figur, das sogenannte Hexagramm.[4] Die Be-

---

[1] Vgl. oben S. 291₃.

[2] *περὶ φυγάδων* p. 562, 23 Wendland: „*ἐνδύεται δὲ ὁ μὲν πρεσβύτατος τοῦ ὄντος λόγος ὡς ἐσθῆτα τὸν κόσμον· γῆν γὰρ καὶ ἀέρα καὶ πῦρ καὶ ὕδωρ . . ἐπαμπίσχεται*“. Der Logos als Besieger des Drachens Apokal. Joh. 12₁₇, da Lamm (gr. *ἄρνιον*) im Original der allgemein angenommenen jüdischen Grundschrift אמר = Lamm und Logos („amr“ im Ḳorân, מימרא [Maphalform] im Targum) geheißen haben muß.

[3] 1873 als Emblem angenommen von der American Jewish Publication Society, dann vom Basler Zionistenkongreß und zuletzt von der Wiener Zionistenzeitschrift „die Welt“.

[4] Vgl. Jewish, Encycl. VIII, 251: „not mentioned in rabbinical literature“, eine Angabe, die mir von den besten Kennern bestätigt wurde. Das älteste monumentale

deutung dieser Dreiecksverschränkung ergibt sich unmittelbar durch die Zusammenstellung mit zwei, schon der äußeren Erscheinung nach sehr verwandten häufig verwendeten Symbolen, dem Pentagramm[1] sonst auch Drudenfuß,[2] Pentalpha oder salus Pythagorae[3] genannt und dem ganz ähnlichen Heptagramm (Fig. 36 und 37), beides Lineamenten von magisch-apotropäischer Kraft, die als solche an Bettfüßen, Hausschwellen, Türbalken und Torflügeln, Grabsteinen, Amuletten, Siegelringen u. dgl.

Zeugnis bietet ein jüdischer Grabstein des 3. Jahrh. n. Chr. aus Tarent (vgl. Herbert Adler, Jewish Quarterly Review XIV. Bd. p. 111). Die älteste litterarische Erwähnung (12. Jahrh. n. Chr.) im „Eshkol ha kofer" (Kap. 242) des Karaïten Judah Hadassi. Über den Gebrauch des Zeichens bei den Templern s. Vajda, Mitt. der Gesellschaft für jüd. Volkskunde X, 138 ff.; 1354 zogen die Prager Juden Karl IV. mit einer roten Fahne geschmückt mit dem Pentagramm und Hexagramm entgegen.

[1] Vgl. die Abbildungen unten S. 304[5].

[2] Drudenfuß (vgl. Grimm, Wörterb. II, 1415 f.) nennt der Volksaberglaube in unseren Gegenden unterschiedslos Penta- und Heptagramm. Die Gedankenverbindung zwischen diesen Planetensymbolen und dämonischen Händen (oben S. 188) oder Füßen (S. 166[3], dazu Archiv f. Rel. 1905 S. 158 ff. über Exvotos mit Füßen oder Sandalen) kann alt sein. Denn wie die fünf Finger bezw. Zehen dem Fünfstern entsprechen, so bieten zwei babylonische Siegelzylinder (Theo. G. Pinches, Collect. of Sir Henry Peek Inscribed Babylonian tablets Part III, p. 64 und 66, reprod. bei D. Nielsen, Altarabische Mondreligion und israelitische Überlieferung, Straßburg 1904 S. 155) eine mystische Hand mit sieben Fingern. Über die magische Verwendung des Drudenfußes vgl. Vernaleken, Mythen S. 270. Die Wirksamkeit des Pentagramms ist aus der bekannten Faustszene genügend bekannt. Vgl. darüber A. G. Lange, Vermischte Schriften und Reden S. 152 ff.

[3] Als „tessera" und „*ὑγιαῖον*" der Pythagoreer Lucian de salut. cap. 5, Schol. zu Aristoph. Wolken 611, I, 249 Dindorf. Auch als Töpfermarke auf attischen Vasen des 5. Jahrh.; vgl. Röm. Mitteilungen 1887, p. 267 kommt das Pentagramma vor, ebenso in den Zauberpapyri (Wessely, Neue Zauberpapyri pp. 68 und 70 samt Anm., cf. pp. 31 und 112) ferner als Wandgraffito in der Domus Augustana auf dem Palatin (Berliner phil. Woch.Schr. 1. Februar 1908, Sp. 159) und als Emblem auf Münzen (J. Meursius, Denar. Pythag. im Thesaur. von Gronov IX; statt der Hygieia auf Münzen von Pitane in Mysien, von Nuceria, Velia etc. s. Eckkel, Doctr. numm. I, p. 63. Rasche, Lex. numm. s. v. Pentagon.) und Abraxasgemmen (cf. e. g. Gorlae, Dactylioth. I n. 121, II, 429). Wohl wegen der häufigen Verwendung auf Ringsteinen wird das Zeichen bei den Juden traditionell als „Siegel Salomonis" bezeichnet (cf. Jewish Encycl. s. v. „Magên David"). Das älteste Beispiel findet sich auf einem in Palästina ausgegrabenen Krughenkel (PEF. QSt. 1904, Benzinger, Hebr. Archäol.,[2] Tübingen 1907 S. 166) das nächstjüngere an der alten Synagoge von Tell-Hum. Fahnen, die mit Sternen und Pentagrammen geschmückt waren, trugen die Juden dem Mathias Corvinus entgegen (Schwandner, Script. Rer. Hung. II, 148). Ein Pentagramm aus einem jüdischen Ms. von 1073 reprod. M. Friedmann, Seder Elijahu Rabbah we Seder Elijahu Juda, Wien 1901; cf. M. Grunwald, Jahrb. f. jüd. Gesch. und Litt., Berlin 1901, IV. Bd. D. Mayer, Aberglaube des Mittelalters, Basel 1884 p. 257; über Pentagramm und Hexagramm in der indischen Magie vgl. Henry, Magie dans l'Inde antique, Paris 1904 p. 93.

häufig nachweisbar sind.[1] Ihren Ursprungsort und ihr außerordentliches Alter bezeugen die Keilschriftdenkmäler, und zwar erstens eine schon mehrfach abgebildete,[2] bei den Ausgrabungen von Nippur gefundene Tontafel mit dem eingeritzten Heptagramm,[3] zweitens die Verwendung des Pentagramms als Symbol für den Begriff der „Himmelsstufen“[4] (UB = tubkati) in altbabylonischen Monumentaltexten.[5] Den kabbalistischen Sinn des Heptagramms lehrt eine schon oft herangezogene[6] Stelle des Cassius Dio.[7] „Wenn man“, sagt er „das musikalische Intervall *διὰ τεσσάρων* auf die sieben Planeten nach ihrer Umlaufszeit anwendet und dann dem Saturn, dem äußersten von allen, die erste Stelle anweist, so trifft man zunächst auf den vierten (die Sonne), dann auf den siebenten (den Mars) und erhält so die Planeten in der Ordnung, wie sie als Namen der Wochentage aufeinanderfolgen.“ Dieses anscheinend

Figur 36. **Tontäfelchen mit eingeritztem Heptagramm.**
Angeblich aus Nippur, nach JASTROW vielleicht aus Sippar.

[1] „Von Irland bis China“ wie sich E. B. Tylor, Origins of Culture p. 262 ausdrückt.

[2] Vgl. z. B. Jeremias, Das alte Testament im Lichte des alten Orients, Leipzig, 1906, S. 34 f., 16. H. Winckler, Die babylon. Weltschöpfung, Abb. 27.

[3] Abb. 36 nach Hilprecht, Exploration in Bible lands 530, das dazu passende zweite Fragment ist aus Raumersparungsrücksichten nicht mitreproduziert worden.

[4] Nach andern „Welträume“. (Vgl. zuletzt Hehn, Leipz. semit. Stud. II, 5 (1907), S. 7.

[5] Prof. Fritz Hommel, dem ich für diesen Hinweis besonders verbunden bin, teilt mir gütigst mit, daß das altbabylonische Ideogramm AR oder UB auf dem Obelisk des Maništusu (Zeichen Nr. 115 in P. Scheils Liste) in einer Form vorkommt, die sich von dem regulären Pentagramm nur durch die offene Spitze unterscheidet. In einer älteren, im gleichen Band (II p. 66) der „Memoires de la Delegation en Perse“ von Morgan-Scheil veröffentlichten fragmentarischen Inschrift Z. 16 steht für UB geradezu das Pentagramm . Schon in den Gudeainschriften findet sich das aus fünf Keilen bestehende Ideogramm aus dessen liegender Form sich dann das im Eingang dieser Anmerkung abgebildete Zeichen für UB entwickelt haben muß.

[6] Nach einer bibliographischen Zusammenstellung, die ich ebenfalls Prof. Hommel verdanke, ist das Heptagramm zuerst von Scaliger — der seinerseits natürlich ein genauer Kenner astrologischer Tradition war — in der zweiten Auflage seines Buches de emendatione temporum, Genf 1629 p. 8 (Z. 14 von unten) zur Erklärung der Planetenwoche verwendet worden.

[7] XXXVIII, 18.

etwas absonderliche Verfahren wird an der Figur des Heptagramms[1] unmittelbar anschaulich, wenn man die Planeten nach ihren Laufzeiten auf einer Kreislinie anordnet und je zwei in der Reihe überspringend — also „*διὰ τεσσάρων*“ — Diagonalen zieht, die dann zusammen die gesuchte noch heute übliche Reihenfolge der Planetentage ergeben. Ein analoges für die alte Fünffingerwoche passendes Schema erhält man durch Auslassung der beiden „großen Lichter“ Sonne und Mond im Pentagramm,[2] während die Weglassung der Sonne, des *ὄχαμος κόσμου* allein, das

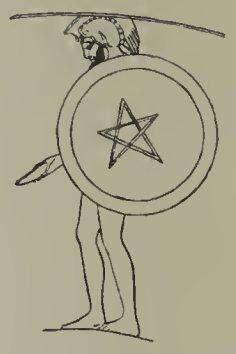
Figur 37. **Wochenstern.**
Nach BOUCHÉ-LECLERQ, L'astrologie grecque Paris 1899 S. 432.

[1] Vgl. Fig. 37.

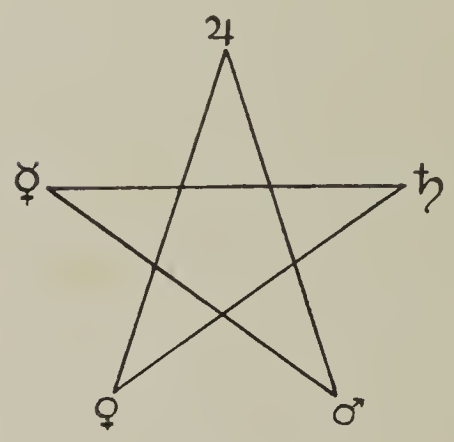
[2] Ich weiß sehr wohl, daß HUGO WINCKLER, in seinen auch von JEREMIAS übernommenen und dadurch womöglich noch mehr popularisierten Ausführungen (Altorientalische Forschungen, III, 192, Alter Orient III, 2/3² S. 21; babyl. Kult. S. 44) das Pentagramm aus dem oben Figur 37 wiedergegebenen Schema durch Weglassung, nicht von Sonne und Mond, sondern von Mars und Saturn, der übelbedeutenden Planeten ableitet. Aber dafür gibt es oder gibt wenigstens WINCKLER kein überliefertes Zeugnis. Es handelt sich eben wieder einmal um eine Schlußfolgerung aus WINCKLERS „Weltformel“ (Forsch. III, 274), deren Geltungsbereich hier natürlich nicht erörtert werden kann. Nur um einem möglichen Einwand von dieser Seite zu begegnen, bemerke ich, daß weder die von der Kreisperipherie von Fig. 37 abzulesende Anordnung der Planeten nach ihrer Erdferne — technisch (z. B. Paul. Alex. Bogen C 4) „*ὁ κατὰ τὸν ἑπτάζωνον λόγος*“ genannt und im Papyrus Leyden. ed. LEEMANS S. 6 ausdrücklich als „*ἑλληνικὸς*“ bezeichnet — noch die Planetenfolge der Wochentage (*δια τεσσάρων* im Heptagramm aus jener abgeleitet) bis jetzt keilschriftlich belegt ist. Sie erscheint nur in griechischen Texten, zuerst in der pseudoplatonischen *ἐπινομὶς* und wenig verändert in der arabischen Astrologie (vgl. dazu JENSEN, Zeitschrift für deutsche Wortforsch. 1901 I, 158, ZIMMERN, KAT³ 622; SCHMEKEL, Phil. der mittl. Stoa 1892, S. 463 ff.; BOUSSET, Arch. f. Rel.Wiss. IV, 238; SCHÜRER, Zeitschr. f. neutest. Wiss. 1905, S. 30 ff.; KUGLER, Sternkunde etc. S. 223). Wenn auch KUGLER, der diese Anordnung für eine „spätere Schöpfung griechischer Systematik“ hält, vielleicht zu weit geht — denn es ist einerseits schwer zu glauben, daß ein kultisches Erzeugnis wie die Planetenwoche nicht in einem Gestirnkult, sondern in einer wissenschaftlichen Lehre griechischer Weltanschauung wurzeln sollte, andrerseits zu unwahrscheinlich, daß die Babylonier ein so naheliegendes Merkmal wie die Umlaufszeiten nicht für ihr „System“ ausgenützt haben sollten — so muß doch in erster Linie zur Erklärung der altbabylonischen Tontafel mit dem Heptagramm die Originalfolge, wie sie in den Ominatafeln selbst überliefert ist, herangezogen werden. Nach dem bei KUGLER S. 9 transskribierten bilinguen Text II R 48—54 lautet die Abfolge der Planeten: ☾ ☉ ♃ ♀ ♄ ☿ ♂. Ohne die beiden „großen Lichter“ (*φῶτα*) werden die fünf Planeten von zirka 700 bis mindestens 523 v. Chr. immer in folgender Ordnung aufgezählt: ♃ ♀ ♄ ☿ ♂ (vgl. KUGLER S. 13). Ein Text, der eine Reihe von fünf Planeten, einschließlich der Sonne und des Mondes, aber ohne Mars und Saturn auf-

Symbol des Hexagramms ergibt.[1] Nun muß es gewiß ein höchst bemerkenswertes Zusammentreffen genannt werden, daß von den beiden zuletzt genannten Planetensymbolen das eine, der Sechsstern, durch eine noch heute im jüdischen Volksmunde höchst lebendige Tradition als „māgēn david", „Schild" oder „Wappen" König Davids bezeichnet wird,[2] während das andere, das Pentagramm, tatsächlich auf einer bekannten und längst veröffentlichten griechischen, rotfigurigen Schale[3] als Schildzeichen eines Kriegers abgebildet ist. Obwohl die Agadah meines Wissens und nach freundlichen Auskünften, die ich bei anerkannten Kennern dieses Schrifttums erhalten habe, keine dahin gehende Legende verzeichnet, so wird sich doch diese weitverbreitete jüdische Bezeichnung des Hexagramms nicht anders erklären lassen, als aus einer einst volks-

Figur 39 **Kabbalistisches Hexagramm mit eingeschriebenem Sonnensymbol.**



Figur 40. **Krieger mit dem Pentagramm als Wappenzeichen.** Rotfigurige Schale im Museo Gregoriano.



Figur 38.

zählte, ist nicht bekannt. Auch die unedierten astrologischen Tafeln der *ἡμέραι Αἰγυπτίων τῶν πέντε ἀστέρων* im Cod. Laurent. X, 28 fol. 93f. — wohl das späteste Zeugnis für das Nachleben der altbabylonischen ḥamuštu — beruhen ausschließlich auf der Abfolge der kleinen Planeten, ebenso wie die von SPIEGELBERG, OLZ 1902 S. 6 publizierte ägyptische Liste der Epagomenengötter. Trägt man die sieben Planeten zuerst nach dem Text II R 48—54 auf dem Heptagramm auf, so sieht man ohne weiteres, daß man von diesem aus babylonischen Quellen belegbaren Heptagramm aus, durch Weglassung der beiden „großen Lichter", — was wie WINCKLER, AO III, 2/3² S. 21 selbst zugesteht, der naheliegendste Weg ist — zu der ebenfalls quellenmäßig (eben in Str. Kambys. 400) belegten, im Pentagramm so (Abb. 38) angeordneten Reihenfolge der kleinen Planeten gelangt. Das kann natürlich unmöglich auf Zufall beruhen, weshalb ich mich berechtigt fühle, an meiner im Text gegebenen Ableitung des Pentagramms gegen WINCKLER festzuhalten.

[1] Vgl. Fig. 39, die Sonne inmitten des Hexagramms. Kabbalistische Figur nach WELLING, Opus magico-cabbalisticum Taf. 8.

[2] So schon in der Vorschrift für die Anfertigung eines Amulets von Judah Hadassi im „Eshkol ha Kofer" c. 242 (Mitte des 12. Jahrh.): „Und ebenso wird das Zeichen, genannt «Schild Davids» (Māgēn David) „gesetzt neben den Namen jedes Engels".

[3] Vgl. Fig. 40 nach Museo Gregoriano, prima ediz. parte seconda; tav. XC. — Ich habe Commendatore NOGARA für die Freundlichkeit zu danken, mit der er mir die Besichtigung des derzeit in einem unzugänglichen Raum aufgestellten Originals ermöglicht hat.

tümlichen Sage, die dem Besieger des Winterriesen Goliath,[1] dem Hirtenkönig David, dem „Lieblingsgott“,[2] einen mit diesem Planetensymbol geschmückten Schild in den Kampf mitgab. Die Stelle, wo im Text jener

---

[1] Für die Erkenntnis des alten Jahreszeitenmythus, der sich hinter der Besiegung des Goliath birgt, kommt vor allem in Betracht, daß Goliath I Sam. 17, 4 und 23 als „Mann des Zwischenraums“ (אִישׁ־הַבֵּנַיִם) bezeichnet wird (vgl. die Bezeichnung Kirbiš Tiamat = „Mittlings“ Tiamat für das Ungeheuer im babylonischen Schöpfungsepos), was keineswegs eine Textverderbnis ist, wie Kittel in der Kautzschen Bibel annimmt, sondern den Riesen als den „Interrex“ und Tyrannen (Gabbar) der Epagomenen, des „Zwischenraums“, der vom „Neuen Jahr“ vertrieben wird, bezeichnet. H. Winckler, AO. III, 2/3² S. 58 hat m. W. zuerst bemerkt, daß auch die Größenmaße des Riesen (sechs — nicht fünf wie Winckler angibt — Ellen und eine Spanne = 6¼ Ellen) den Epagomenen, oder wie sich aus der eben gegebenen Berichtigung ergibt, genauer den 6¼ überschüssigen Tagen eines Schaltjahres entsprechen. Die Angabe lehrt zum Überfluß, daß dieser Epagomenenkampf nicht mehr alljährlich, sondern nur am Ende eines tetraeterischen „großen Jahrs“ begangen wurde, ein Brauch, der aus zahlreichen Parallelen bekannt ist. Sehr schön ist die auch von Winckler gebilligte Namenserklärung Peisers, der „Goliath“ zu babylonisch „galittu“ = Ozean stellt, wodurch der Winterriese als ein „Wassermann“ und Gegenstück zur Tiamât-Tehom kenntlich wird. Vgl. dazu auch noch das von Winckler, Forsch. II, 374 mitgeteilte arabische Gedichtchen über die Tötung des „Gabbar“ (s. oben) „an der Mündung der Ströme“, also eben dort, wo das himmlische Meer und „Tehom“-Tiamât, der „cetus“ im Tierkreis liegen. 1 Chron. 20₄ erschlägt Elhanan, der Doppelgänger Davids (ben Dodo 2 Sam. 23₂₄, dazu unten S. 308₁), einen „Bruder des Goliath“ namens Laḫmi. Das ist natürlich, wie man längst gesehen hat (Encycl. Bibl. 1265) der Gott Luḫmu im babylonischen Schöpfungsepos, das Sternbild des Fisches (vgl. den mythischen Fisch luḫm bei den Arabern Hommel, GGGAO 130), demnach wieder ein Wasserwesen. Die dritte Parallele ist die Tötung des Regengottes Abel (= Hobal = Kuzah = „Pisser“) durch Kain, den „Schmied“ (unten S. 308₁).

[2] „David“ kann, wie allgemein zugegeben wird, nie ein hebräischer Personenname gewesen sein. Winckler, GI S. 224, T. K. Cheyne, Sayce u. a. haben gesehen, daß der Name mit dem Gottesnamen „Dōd“ (= assyr. dadû) identisch ist. Während aber Winckler in „Dōd“ bloß das „Numen“ bezw. einen kananäischen genius loci sieht, (nach T. K. Cheyne, Encycl. Bibl. 1122 ist das bloß eine abgeleitete Bedeutung des Wortes), hat schon E. H. Sayce, Lectures on the religion of the ancient Babylonians, London 1887, p. 52—57 in „Dōd“ „der Geliebte“, der Buhle oder Bräutigam, wie ich glaube mit Recht einen Kultnamen des Tamuz-Adôn, als des Geliebten der Ištar-Dodah-Dido (s. unten) erkannt. Vgl. auch T. K. Cheyne bei Frazer, Golden Bough³ IV, 17, 1. Durch die Gleichung Dōd = Tamuz wird Davids Schönheit (vgl. die Adonisepiklese Naʿaman, der „Liebliche“) sein Hirtentum, sein Saitenspiel (vgl. über den kyprischen Adonis „Kinyras = den Kinnorspieler“ Frazer a. a. O. p. 45) etc. aufs beste erklärt. Daß der frühverstorbene, beweinte Gott als Besieger des Winterungeheuers auftritt, findet in der germanischen Siegfriedssage eine bezeichnende Parallele. Im übrigen besteht die größte Wahrscheinlichkeit dafür, daß auch der babylonische Untiertöter Marduk während eines Teils des Jahres als tot betrauert wurde. Vgl. Ktesias bei Phot. Epit. § 21 über das Belosgrab in Babylon, dazu C. F. Lehmann-Haupt, *Βηλιτανᾶς*, Nöldekefestschrift S. 997 ff.

jüngeren ephraimitischen Geschichte Samuels und Sauls[1] (SS), in der der Goliathskampf Davids erhalten ist, von diesem Schild die Rede gewesen sein muß, ist noch ebenso deutlich zu erkennen, wie Sinn und Absicht der hier vorgenommenen Streichung. Während im Vers 38 Saul den David mit seiner eigenen Rüstung wappnet,[2] legt der Hirtenknabe Vers 39 die ungewohnten Waffen als hinderlich ab und geht ungerüstet in den Kampf ad majorem dei gloriam: „Denn (Vers 47) nicht durch

[1] Die ältere Überlieferung (Da) 2 Sam. 21, 19 weist bekanntlich David die Rolle des untätigen Königs zu und läßt Elhanan, den Sohn Jairs aus Betlehem den Goliath fällen. (אֶלְחָנָן = „El ist gnädig“ dürfte masoretische Korrektur von אֵלְקִינָן = El-kenan = „Schmiedegott“ sein. קינן kommt als Gottesnamen mehrfach in himyaritischen Inschriften (ZDMG XXXI, 86; CIS 4 Nr. 20; William Robertson Smith, Rel. Sem.² p. 43; oben 239₂) vor. Nun wird im Qoran, Sure 21, 80 und 34, 10 David wirklich als Waffenschmied gefeiert. Winckler G I, II, 191 hat richtig gesehen, daß I Sam. 13, 19: „Es ward kein Waffenschmied erfunden im ganzen Lande Israel“ unmöglich historisch sein kann; der Satz ist vielmehr als motivierender Überrest einer Legende zu betrachten, in der der Erlöserheld David — ähnlich wie der germanische Siegfried — selber die sieghaften Waffen schmiedet, während sonst gewöhnlich der mythische Schmied (Hephaistos) von dem Retterhelden (Achilles) getrennt erscheint. Die Erklärung fließt ungezwungen aus dem astralen Hintergrund dieser Mythen. „Nangaru“ der Zimmermann, Schmied (Kajn; zum hinkenden Hephaistos vgl. die Feuer vom Himmel herabhinkenden Baalspriester und den *γέρανος*, den Hinktanz der Sommersonnenwende), ist ein Sternbild des Monats Tamuz (Hommel, Aufs. und Abh. S. 251₁), daher die mythischen Schmiede (Kajn, Hephaistos etc.) in den Tamuzlegenden. Wird Dôd-Tamuz selbst zum Schmied, so ist das ganz derselbe Fall, wie wenn im NT Josef-Tamuz (s. oben S. 273 ff.) zu „Josef dem Zimmermann“, der נצר (*σωτήρ*) zum נגר (*τέκτων*) wird. Mamurius (Nebenform zu Mamers-Mars) Veturius, der Alte am Jahresschluß verjagte Schmied der ancilia, und Hephaistos, der Lahme, sind die — impotenten — Gatten (vgl. oben S. 280 den Eunuchen der Josephslegende) der Ištar, Tamuz-Dôd und der junge Mars-Ares-Ninib ihre Buhlen. (Zum Demodokoslied *ϑ* 266 mit der *μοιχεῖα Ἄρεος καὶ Ἀφροδίτης* vgl. die Tamuzlegende von Aphaka bei Melito, corp. apol. ed. OTTO IX, 426 „Hephaestus [= Kain-Nangaru] maritus eius [sc. Balti reginae Cypri] . . zelotypia exarsit . . et occidit Tammuz in monte Libanon cum venaretur“.)

[2] Die Bedeutung dieser Waffengabe wird durch den Vergleich mit dem „enuma iliš“ ebenso wie mit der Chumbabaepisode im Gilgamešepos klar. Hier wie dort wird dem Kämpfer ein besonderer Talisman für den Kampf verliehen, ja das „enuma iliš“ könnte auf die Vermutung führen, daß die Übergabe der Königswaffen die Übergabe der Herrschaft bedeutet — ein Motiv das auch in andern Parallelsagen gesichert ist (s. unten Kap. IV). Jedenfalls ist der Zug um so wesentlicher und bedeutungsvoller, als er gleich (Sam. I, 18, 4) in der Weise wiederholt wird, daß Jonathan dem David Mantel, Waffenrock, Schwert und Bogen überreicht („den Mantel hat erst die prophetische Legende hinzugefügt, der Mantel bedeutet in der Prophetenlegende das Königreich“, meint Winckler, G I, 178; er vergißt dabei auf das Mantelmotiv des babylonischen Epos; dagegen vgl. ibid. p. 191 die richtigen Bemerkungen über Saul und Jonathan als Zwillingsbrüder, wodurch sich die Vertauschung ihrer Personen im Mythus von der Schwertleihte Davids erklärt).

Schwert und Speer schafft Jahve Rettung! Du trittst mir entgegen mit Schwert, Speer und Schild, ich aber trete Dir entgegen mit dem Namen Jahves der Heerscharen.“ Eine tendenziöse Bearbeitung, die nicht nur Jahve allein die Ehre geben wollte, sondern sogar schon die mystische Kraft des „Schēm hamfōrasch“ des magischen Gottesnamens[1] zu verherrlichen strebte, konnte natürlich das Motiv vom Siegschwert und dem königlichen Wunderschild nicht brauchen: so wurde das wirksame Motiv vom Ablegen der Rüstung neu eingeschoben[2] — eine Abänderung, die viel zu sehr im Geiste der nachmaligen rabbinischen Schriftauslegung lag, als daß man sich darüber wundern dürfte, daß auch die aggadischen Scholien die alte Sagengestalt links liegen ließen; so erinnert heute nur noch der aus jedem Zusammenhang herausgerissene, volkstümliche Ausdruck vom „Māgēn David“ an die alte Legende vom sieghaften Wunderschild mit dem Symbol der sechs Planeten.[3]

Daß aber der bedeutsame Vorgang der Waffenleihe auch im biblischen Text nicht von Anfang an als blindes Motiv gedacht gewesen sein kann, geht vor allem daraus hervor, daß das kosmische Symbol als Schildzeichen Davids eine ganz überraschende Parallele zu einer Gruppe von bildlichen und schriftlichen Überlieferungen ergibt, die sich um den viel umstrittenen homerischen Achillesschild scharen.

Ich will kein Gewicht auf die innere Verwandtschaft der mythischen Voraussetzungen legen — auf das untätig verzagende Heer und den ohnmächtigen König, die des erlösenden Helden in der Ilias ganz so harren, wie sich die Dinge schon im enuma ilis abspielen, denn alle diese ana-

[1] Der übrigens ebenso wie die Namen der Engel (oben S. 306₂) auf jüdischen Amuletten oft mit dem Hexagramm verbunden erscheint (vgl. oben Fig. 35). Genau wie hier der „Name Jahve's“ mit dem Davidsschild wechselt, entsprechen sich auf der versiegelten Flasche im arabischen Märchen „vom Fischer und dem Dschinn“, deutsch in Reclam's Univ. Bibl. Nr. 3559 f., S. 37 f., arab. Text in der Nöldekefestschr. S. 357 ff., das „Siegel Salomos“ und der „höchste Namen Gottes“.

[2] Die Kompositionsfugen vor und nach diesem Einschub scheinen durch einige im griechischen Text fehlende Verse bezeichnet zu sein, sei es, daß hier noch nachträglich am hebräischen Text zu bessern versucht wurde, sei es, daß die LXX Störendes auszuschalten versuchten.

[3] Da David selbst der Frühlingssonnenheld — eine Tamuz-Mardukgestalt — ist, bleibt der Schild mit dem Hexagramm vollständig im vorauszusetzenden Gedankenkreis des Mythus. Ja man darf wohl sagen, daß die ganze Existenzberechtigung des Hexagramms nur in dieser Schildsage liegt, da der Sechsstern keineswegs wie Pentagramm und Heptagramm durch ihre Beziehung zur Fünfer- oder Siebenerwoche eine selbständige astrale Bedeutung beanspruchen kann. Vgl. H. Winckler, Altor. Forsch. III, 192, wo ganz richtig bemerkt wird, daß die zwei unverbundenen Dreiecke des Hexagramms eine Benützung als zyklisches Schema nach Art der beiden andern, in einem Zug gezeichneten Figuren ausschließt.

logen Sagen wären aus sich heraus, ohne die geringste gegenseitige Abhängigkeit verständlich genug —, um gleich auf die „*ἀσπὶς ἡφαιστότευκτος*“ zurückzukommen, die der Held als Unterpfand des Sieges von den Göttern erhält.

Die berühmte Beschreibung dieses Kunstwerks hat von jeher in zweifacher Hinsicht Anlaß zu gewichtigen Bedenken gegeben. Schon im Altertum hat man nicht übersehen können, daß der ungeheuerliche Umfang der vorliegenden Schilderung in einer selbst für die behaglichste epische Breite unerträglichen Weise den Gang der Handlung verzögert. Aristarch hat daher — und ihm schließt sich von neueren Kritikern u. a. Carl Robert an — kurzerhand die ganze Schildbeschreibung mit Ausnahme der einleitenden Verse bis Σ 482 „. . . *ἰδνίῃσιν πραπίδεσσιν*“ für interpoliert erklärt.

Das zweite viel verwickeltere Problem bietet der archäologischen Kritik die Schildbeschreibung an sich, sobald man nämlich versucht, zu ihrem anschaulichen Gehalt, geschweige denn zu einer möglichen Veranschaulichung des ganzen Schildschmucks vorzudringen. Man fürchte nicht, hier diese ganze, ohnehin als alpdrückende Erinnerung aus archäologischen Übungen den meisten nur zu geläufige Frage wieder aufgerollt zu sehen. Mir genügt es vollständig, darauf hinzuweisen, daß die gelehrten und geschickten Verfertiger der zahlreichen modernen Achillesschilde, die wie die ancilia des kunstreichen Mamurius Veturius nur zu dem Zweck hergestellt worden zu sein scheinen, um die Erkenntnis des einen echten Wunderwerks unmöglich zu machen, selbst nicht imstande sind, die außerordentlichen Schwierigkeiten zu verhehlen, die schon zunächst der Unterbringung so zahlreicher, vielfiguriger Darstellungen auf einem Schild überhaupt, dann aber vor allem der Verteilung auf die vorgeschriebenen fünf konzentrischen Zonen der „*πέντε πτύχες*“ entgegenstehen.[1]

Alle diese Schwierigkeiten entfallen mit einem Schlage, wenn man die zur Exstirpierung des unleugbar vorhandenen Fremdkörpers nötigen Einschnitte an der rechten Stelle vornimmt. Eine Athetese, die vor v. 483 einsetzend, wie Robert mit Aristarch vorschlägt, die ganze Schildbeschreibung ausschaltet, halte ich für vollständig unmöglich.

Es widerspricht durchaus dem Geiste der Anschaulichkeit und dem stofflichen Interesse einer volkstümlichen Dichtung, die Einbildungskraft des Hörers in flauer und unbestimmter Weise durch verschwommene Andeutungen des Schildschmucks wie „*πάντοσε δαιδάλλων*“, „*δαίδαλα πολλα*“, ja sogar durch die Angabe des formalen Anordnungsprinzipes der „*πέντε*

[1] Vgl. zuletzt W. Kleins Geschichte der griechischen Kunst, Leipzig 1905, 1. Bd. S. 42, woselbst man auch die ältere Litteratur zu der Kontroverse verzeichnet findet.

πτύχες" anzuregen, ohne ihr dann durch Schilderung der Hauptsache, der dargestellten Gegenstände, die naturgemäße Befriedigung zu verschaffen. Wäre der Text in solcher Gestalt überliefert, so müßte man im Gegenteil eine Lücke annehmen. Schon aus diesem Grunde kann die ursprüngliche Beschreibung des Schildes weder aus den ersten drei Zeilen:

478: „*ποίει δὲ πρώτιστα σάκος μέγα τε στιβαρόν τε*
πάντοσε δαιδάλλων περὶ δ'ἄντυγα βάλλε φαεινήν
τρίπλακα μαρμαρέην, ἐκ δ'ἀργύρεον τελαμῶνα"

allein bestanden haben, noch mit den zwei nächsten, unverkennbar auf das folgende hinweisenden Versen

481: „*πέντε δ'ἀρ' αὐτοῦ ἔσαν σάκεος πτύχες, αὐτὰρ ἐν αὐτῷ*
ποίει δαίδαλα πολλὰ ἰδυίῃσιν πραπίδεσσιν"

abgeschlossen haben.

Der naturgemäße Einschnitt liegt vielmehr nach Vers 489, wo die Beschreibung mit einem fühlbaren, nur ganz Empfindungslosen unauffälligen Ruck von der kurzgefaßten Beschreibung eines weltumfassenden Kosmosbildes abspringt zu einer breiten und behaglichen Schilderung aller möglichen Vorgänge aus dem menschlichen Leben in Krieg und Frieden, die sich uferlos durch mehr als hundert, allerdings sehr anmutige Verse hinzieht, um schließlich nach der Schilderung eines ländlichen Reigens, der sich gewiß eher im Weichbild der Stadt als am Ende der Welt abzuspielen scheint, ganz unvermittelt mit der Erwähnung des Okeanos abzuschließen, einer Darstellung, die naturgemäß in dem eingangs umrissenen Weltenbild nicht fehlen durfte, ja auf die der letzte Vers dieser Gruppe schon deutlich hingewiesen hatte.

Scheidet man daher Vers 490—607 [1] aus, so schließen sich die Wundränder sofort organisch zusammen, und als Ganzes bleibt eine Schildbeschreibung übrig, deren Sinn und tiefere Bedeutung nach allen vorausgegangenen Erläuterungen analoger Symbole nicht einen Augenblick zweifelhaft sein kann, deren mäßiger Umfang sowohl zu der kurzen Beschreibung der übrigen Rüstungsteile, als auch zu der Anlage der ganzen

[1] Es ist klar — schon wegen des andernfalls entstehenden störenden Homioteleuteton aufeinanderfolgender Verse —, daß auch Vers 607, der den bei 489 abgebrochenen Faden schlecht und recht wieder aufzunehmen versucht, noch zu dem Einschub gehört. WILHELM KLEIN, Gesch. der griech. Kunst, Leipzig 1904, S. 42 hat überdies schon richtig bemerkt, daß v. 479 f. „*περὶ δ'ἄντυγα βάλλε φαεινήν τρίπλακα κτλ.*" monumental unvereinbar ist mit 607 f. „*ἐν δ' ἐτίθει ποταμοῖο μέγα σθένος Ὠκεανοῖο ἄντυγα παρ' πυμάτην.* Ebenso richtig hat er — ohne freilich die einfache Lösung zu finden — hervorgehoben, daß die „*πέντε πτύχες*" in der langen Beschreibung vielfältiger Szenen gar nicht hervortreten.

Erzählung im besten Verhältnis steht und deren anschaulicher Gehalt von der Einbildungskraft des Hörers noch mühelos erfaßt werden konnte:

481: „*πέντε δ'ἀρ' αὐτοῦ ἔσαν σάκεος πτύχες, αὐτὰρ ἐν αὐτῷ*
ποίει δαίδαλα πολλὰ ἰδυίῃσιν πραπίδεσσιν
ἐν μὲν γαῖαν ἔτευξ', ἐν δ'οὐρανόν, ἐν τε θαλάσσην
ἠέλιόν τ'ἀκάμαντα σελήνην τε πλήθουσαν
ἐν δὲ τὰ τείρεα πάντα, τάτ' οὐρανὸς ἐστεφάνωται,
Πληϊάδας θ'Ὑάδας τε τό τε σθένος Ὠρίωνος
ἄρκτον θ', ἣν καὶ ἅμαξαν ἐπίκλησιν καλέουσιν
ἥτ' αὐτοῦ στρέφεται καὶ τ'Ὠρίωνα δοκεύει
οἴη δ'ἄμμορός ἐστι λοετρῶν Ὠκεανοῖο
607: [*ἐν δ'ἐτίθει ποταμοῖο μέγα σθένος Ὠκεανοῖο*][1]
ἄντυγα πὰρ πυμάτην σάκεος πύκα ποιητοῖο.“

So ist es nur eine kleine Anzahl bedeutungsvoller Gestalten, mit denen Hephaistos den Schild des göttlichen Peliden schmückt, allein in ihrer Gesamtheit bedeuten sie nicht mehr und nicht weniger als die ganze Welt,[2] deren Bild hier als siegverleihender Herrschaftszauber zu wirken bestimmt ist.

Für ein derartiges Kosmosbild aber kann nichts naheliegender und zweckmäßiger erscheinen, als die althergebrachte Einteilung in eine Fünfzahl kosmischer Regionen, in eben jene *πέντε πτύχες*, denen anderswo die mystischen Fünfergruppen der Planeten, der Erd- und Himmelszonen, der Treppen des fünfstufigen Tempelturms und der fünf „*μύχοι*“ des pherekydeischen *πεντέκοσμος*[3] entsprechen.

Nur muß man sich hüten, den dürftigen Hinweis auf die Anordnung der einzelnen Bilder, der in dieser Anordnung gelegen sein könnte, gleich wieder über Gebühr auszubeuten. Zur Not läßt sich ja nun wohl eine entsprechende Ringeinteilung vorstellen: zuinnerst etwa die Erde (1), umgeben vom schiffbaren binnenländischen Meer, der *θάλασσα* (2); dieses wieder könnte man sich vom Himmel mit Sonne, Mond und jenen paar vom Standpunkte eines seefahrenden Volkes ausgewählten Sternbildern umschlossen denken (3) und um diesen Kreis zöge sich dann etwa, mit dem Himmel zusammenfließend, das äußerste Meer, der *ὠκεανὸς βαθύῤῥοος* (4) und zufünft ganz außen liefe das bunte dreigezöpfte Flechtband, die „*τρίπλαξ μαρμαρέη*“. Will jemand diesen rein ornamentalen Rand nicht

[1] Siehe Anm. 1 auf S. 311.

[2] Diesen kosmischen Charakter des Schildbilds hat zuerst Wilhelm Klein, Bathykles, arch.-epigr. Mitt. aus Österr.-Ungarn 1885, S. 148 richtig erkannt.

[3] Siehe unten Kap. IV.

zur Beschreibung des „*σάκεος αὐτοῦ*“ mitzählen, oder die „*θάλασσα*“ nicht vom „*ὠκεανός*“ trennen, so mag er zwei oder drei gesonderte Himmelskreise, einen oder zwei für Sonne und Mond und einen für die „*τείρεα πάντα τάτ' οὐρανὸς ἐστεφάνωται*“ annehmen. Allein vielleicht wird man sich wohl bedenken, nun neuerlich in die falsche Drück- und Preßmethode der früheren Ausleger zu verfallen, zumal die im Eingang angekündigte Fünfzahl in der Schilderung selbst in einer Weise durchgeführt erscheint, die dem Hörer unmittelbar rhythmisch ins Ohr fallen konnte, und ihn vielleicht eher zu einem spielenden Abzählen der *πτύχες* an den Fingern einer müßigen Hand, als zur mühsamen Vergegenwärtigung eines räumlichen Vorstellungsgebildes angeregt haben dürfte. Ich wenigstens kann es nicht für einen sinnlosen Zufall halten, daß sowohl die erste Bilderreihe

γαῖα οὐρανὸς θάλασσα ἥλιος σελήνη,

als auch die Aufzählung der *τείρεα πολλὰ* am Himmelsstrom

Πληϊάδας Ὑάδας Ἄρκτος Ὠρίων Ὠκέανος

jede geradeaus eine Fünfergruppe ausmacht.

Übrigens kann die Forschung auf eine anschauliche Wiederherstellung dieses Kosmosschildes um so ruhigeren Herzens verzichten, als ja doch die allererste Bedingung einer kunstgeschichtlichen Verwertung dieser Beschreibung fehlt. Denn wer wollte entscheiden, ob hier Erde, Meer und Himmel noch nach orientalischer Auffassung sachlich-symbolisch dargestellt sein sollen, etwa wie jenes Erdbild auf der von Helbig[1] herangezogenen phönizischen Bronzeschale und die Himmelszeichen auf jenem bekannten mykenischen Siegelring[2] oder schon nach klassisch-hellenischer Art als anthropomorphe Gestalten der Gäa, des Uranos, der Thalassa, des Okeanos u. dergl. zu denken sind?

So wird man sich wohl mit der willkommenen Einsicht genügen lassen, daß der Schild des Achilles in dem ursprünglichen Liedertext ganz ähnlich geschildert war, wie in dem bekannten von irgend einem kyklischen Text[3] abhängigen Chorlied des Euripides,[4] das ebenfalls nur

---

[1] Das homerische Epos, Tafel II.

[2] Schliemann, Mykenä p. 402 und 530, cf. p. 408.

[3] Eine dritte Beschreibung des Achillesschildes (mit den Gestalten von Phobos, Enyo, Eros, der Erinyen, Keren und des Thanatos als *δείματα*) bietet Quint. Smyrn. V, 29.

[4] Electra 452 ff.: „*Ἰλιόθεν δ' ἔκλυον τινὸς ἐν λιμέσιν*
Ναυπλίοισι βεβῶτος
τὰς σάς, ὦ Θέτιδος παῖ
κλεινᾶς ἀσπίδος ἐν κύκλῳ
τοιάδε σήματα δείματα φρικτὰ τετύχθαι
περιδρόμῳ μὲν ἴτυος ἕδρα

von Himmelsbildern zu berichten weiß: in die Mitte des Schildes stellt diese Beschreibung die leuchtende Sonnenscheibe mit ihren Flügelrossen, rundherum den himmlischen Reigen der Sternbilder, darunter wie bei Homer die Pleiaden und Hyaden, endlich noch in Begleitung des Planetengottes Hermes, des Sohnes der Pleiade Maia, den Perseus — wohl auch als Sternbild — mit dem abgeschlagenen Haupt der Gorgo, dem Schreckbild des drohenden Schwarzmonds,[1] das hier die Stelle der „*σελήνη πλήθουσα*“ des homerischen Schildes zu vertreten scheint.

Ein rein astrales Wappenbild zeigt ferner der Schild des riesenhaften Tydeus, wie er in der Führerschau der äschyleischen „Sieben gegen Theben“[2] in Erscheinung tritt: in der Mitte als Schildbuckel das „älteste Gestirn, das Auge der Nacht, der leuchtende Vollmond“, rundherum der sternenfunkelnde Himmel — im ganzen also gewiß das von der Aegis der Athene[3] her bekannte Schreckbild des sternenumfunkelten Gorgoniums.

Endlich bildet noch eine etruskische Spiegelgravierung[4] mit dem Drachenkampf des Kadmos den Helden ab, wie er, ebenfalls mit dem Sternenschild bewehrt, auf das Ungeheuer eindringt.

Die vielumstrittene Frage nach der geschichtlichen Wirklichkeit eines „Achillesschildes“ erhält nun natürlich einen ganz anderen Hintergrund. Wenn die Verse 490—607 tatsächlich, wie ich meine, eingeschoben sind, dann läßt sich dieser merkwürdige Vorgang wirklich kaum anders erklären als durch den Wunsch eines höfischen Sängers, ein weitberühmtes Kleinod seines Gönners[5] an dieser Stelle zu verherrlichen. Was freilich

---

Περσέα λαιμοτόμου ὑπὲρ ἁλός
ποτανοῖσι πεδίλοισι φυὰν Γοργόνος ἔσχειν
Διὸς ἀγγέλῳ σὺν Ἑρμᾷ
τῷ Μαίας ἀγροτῆρι κουρῳ
ἐν δὲ μέσῳ κατέλαμπε σάκει φαέθων κύκλος ἀελιοῖο
ἵπποις ἄν πτεροέσσαις ἄστρων
τ' ἀιθέριον χόρον Πληϊάδες Ὑάδες
Ἕκτορος ὄμμασι τροπαῖον κτλ.“

[1] Siehe oben S. 78[1].

[2] Vers 387 ff.: „*ἔχει δ' ὑπέρφρον σῆμ' ἐπ' ἀσπίδος τόδε*
φλέγονθ' ὑπ' ἄστροις οὐρανὸν τετύγμενον
λαμπρὰ δὲ πανσελήνος ἐν μέσῳ σάκει
πρέσβιστον ἄστρων νυκτὸς ὀφθαλμὸς πρέπει.“

[3] Oben S. 78 f., Fig. 23 und 24.

[4] Gerhard, Etruskische Spiegel Taf. 358, Abb. 31.

[5] Auch an ein Anathem in einem Tempelschatz könnte gedacht werden. Bei den Branchiden in Didymä zeigte man nach einer bei Diog. Laert. VIII, 4 überlieferten Anekdote des Herakleides Ponticus über die Vorgeburten des Pythagoras noch in später

den ursprünglichen Kosmosschild des Liedes anlangt, so besteht keine Veranlassung mehr, anzunehmen, daß diese paar Verse, die sich so schwer in ein räumliches Schema und so leicht in eine poetische Anschauung einfügen lassen, auf ein wirkliches Vorbild zurückgehen;[1] und nicht vielmehr ebenso frei erfunden sind wie die analogen Verse bei Euripides oder bei Äschylos.

Trotzdem oder vielmehr eben deshalb braucht nicht bezweifelt zu werden, daß dieselben Anakten des heroischen Zeitalters, die vielleicht[2] im Sternenmantel einherschritten, auch auf ihren Schilden und Panzern[3] als sieghafte Wappenzeichen Sonne, Mond und Sterne, ja endlich das Spiegelbild des ganzen Alls am Himmelsgewölbe anzubringen liebten.

Zeit einen halbvermoderten, nur noch an dem elfenbeinernen Gorgonion (*ἐλεφάντινον πρόσωπον*) kenntlichen „Schild des Menelaos", den dieser vor der Abfahrt von Troia dort aufgehängt haben sollte, im Heräon von Argos den Schild des Euphorbos (Paus. 2, 17, 3). Sehr leicht könnte in diesem oder einem anderen jonischen Apollotempel der „Schild des Achilles" mit den übrigen angeblichen Exuvien des von der Hand des Gottes gefallenen Helden gezeigt worden sein. Zu einem Anathem, einem jedem wirklichen Gebrauch entzogenen Prunkstück würde sowohl die kostbare, leichtverletzliche Technik, als auch die Fülle der rein friedlichen, keineswegs als *δείματα φρίκτα* zu bezeichnenden Darstellungen am besten passen. Man beachte übrigens, daß die zahlreichen Anspielungen auf die mykenische Schmelztechnik alle ohne Ausnahme nur in dem eingeschobenen Teil stehen. Für die Realität dieses Kunstwerks sind überdies bekanntlich von Murray und Klein (a. a. O. S. 39 f.) gewisse offenkundige Mißverständnisse der Deutung mit Glück ins Treffen geführt worden. Wer sich also weiterhin mit der Rekonstruktion befassen will, ist jetzt wenigstens von der drückenden Fessel der *πέντε πτύχες* befreit.

[1] Damit zerrinnt natürlich alles, was Wilhelm Klein in seiner „Geschichte der griechischen Kunst" S. 39 und schon in seinem Bathykles (vgl. oben S. 312$_2$) vom „kosmischen Programm der altjonischen Kunst" behauptet hat. Denn die inhaltlichen Übereinstimmungen, die zwischen dem Mantelschmuck Alexanders des Großen und seines Nachfolgers Demetrios einerseits, dem kosmischen Schild des Achilles andrerseits bestehen, haben mit altjonischer Kunst und ihren angeblichen Sondertendenzen recht wenig zu tun. Sonst müßten auch die übrigen Sternenmäntel zweier Jahrtausende oder der gleich zu besprechende Sternenschild Alexanders altjonisch sein. Wenn ferner wirklich der Thron des amykläischen Apollon mit seinen drei Gruppen von Göttergestalten auf Erde, Meer und Himmel hinweist, wie Klein meint, so wäre auch das nur ein Ausläufer der altorientalischen kosmischen Throne (s. oben S. 36, 45 f.). Die Demeter von Phigalia mit Fisch und Taube in der Hand endlich, ebenso wie der rätselhafte Goldfisch von Vettersfelde gehören in die sicher auf orientalischer Grundlage erwachsene Symbolik ganz bestimmter (sog. orphischer) Kultkreise, über die ich andern Orts ausführlicher zu handeln hoffe.

[2] Siehe oben S. 83$_9$.

[3] Siehe oben S. 85$_2$ über den alten Panzer des Achilles.

Ganz gewiß entbehrt die Vorstellung eines homerischen Burghäuptlings, der mit den Insignien des Kosmokrators geschmückt an der Spitze eines Häufleins von Lehensleuten gegen den nächsten Nachbarn sieben Stunden weit zu Feld zog, oder im Frieden mit dem Szepter in der Hand, Freude im Herzen, die Feldarbeit beaufsichtigt,[1] ebensowenig einer gewissen Komik, wie das Bild jenes Bauernkönigs, dessen Macht an den Grenzen der Castelli Romani zu Ende war, und der sich trotzdem vermaß, die ganze Welt wie den Himmelsmantel des Capitolinus um seine Schultern zu schlagen. Allein das Lächeln erstirbt auf den Lippen bei dem Gedanken, wie rasch das Abendland in die altorientalischen Ideen der Weltherrschaft und des Gottkönigtums hineinwuchs. Der Himmelsschild, der zu gewichtig erscheinen konnte für den Arm eines phthiotischen Sippenhäuptlings, sollte bald von dem großen Alexander seinen siegreichen Scharen bis ins Herz von Asien vorangetragen werden,[2] der Panzer[3] mit

Figur 41. **Alexander d. Gr. mit dem kosmischen Schild.** Goldmedaillon aus dem Fund von Abukir

---

[1] cf. Σ 556 „*βασιλεὺς δ' ἐν τοῖσι σιωπῇ, σκῆπτρον ἔχων ἑστήκει ἐπ' ὄγμου γηθόσυνος κῆρ.*"

[2] Vgl. Abb. 41, nach Dressel, die Goldmedaillons von Abukir. Das kürzlich erst bekannt gewordene prachtvolle Stück, eine Schaumünze der Kaiserzeit, stellt sich nach den wohlbegründeten Ausführungen des Herausgebers als Kopie einer alexandrinischen Gemme dar. Der Schild zeigt den Coelus in der bekannten charakteristischen Stellung, wie er das „nalbaš šamē" ausbreitet, umgeben von den Tierkreiszeichen, also den *οὐρανός* und die *τείρεα πάντα, τάτ' οὐρανὸς ἐστεφάνωται* oder wie Pherekydes sich ausgedrückt hätte „*ὠγηνὸν καὶ ὠγηνοῦ δώματα*". Da der Schild nur zur Hälfte in der Abbildung sichtbar ist, mag man in der abgeschnittenen Hälfte recht wohl die ständige Partnerin des Coelus, die *Οἰκουμένη*, ergänzen. Jedenfalls beseitigt dieses kostbare Fundstück den letzten noch möglichen Zweifel, daß auch der Mantel Alexanders (oben S. 39[4]), wie der des Demetrios mit dem Bilde des Kosmos geschmückt war. Auf dem Panzer brachte man die ebenfalls kosmologisch bedeutungsvolle Szene (s. unten Kap. IV), wie Athena den Giganten besiegt, eine Darstellung, die offenbar schon damals als Symbol des Imperiums über die Barbarenvölker galt, wie später in der Kaiserzeit die zahlreichen sog. Gigantenreiter. Vgl. über diese Haug, Deutsche Zeitschrift für Gesch. und K., Bd. 10, 1891, und Cumont, TMCM I, 158.

[3] Vgl. oben S. 66 Abb. 14 nach der bekannten Augustusstatue von Primaporta.

den kosmischen Symbolen des Sonnenwagens, des Morgensternes *Φωσφόρος*, und der geleitenden Heliade,[1] mit dem Coelus und der *Οἰκουμένη* die Brust des Augustus umschließen.

Selbständige kosmologische Bedeutung scheint die Vorstellung des sternenbedeckten Himmelsschildes, wenigstens soweit ich die Überlieferung zu übersehen vermag, nicht gewonnen zu haben. Allerdings scheinen Sonne und Mond dem Psalmisten[2] als „großer" und „kleiner", persischen Dichtern[3] als „goldener" und „silberner Schild" zu gelten, als „Schild des Himmels" bezeichnet die Sonne Ennius,[4] ebenso slavische Volkslieder,[5] und ein babylonischer Text[6] nennt überdies ein Sternbild „A-ri-tu" = „Schild";[7] jüngere Teile der Edda[8] kennen ferner einen Schild «Swalin», der vor der Sonnenscheibe steht und ihre sengende Hitze mildert, aber, so naheliegend das Gleichnis erscheinen könnte, das ganze Himmelsgewölbe wird m. W. nie und nirgends einem Schild verglichen. So erweist sich gerade jenes Bild, das nach den Methoden einer naturalistischen Mythendeutung am ehesten unmittelbar aus der sinnlichen Anschauung abgeleitet werden könnte, vielmehr als ein seitlicher Absenker jener andern, wirklich bodenständigen Vorstellungsreihen vom sternengeschmückten Himmelsmantel der Gottheit, deren

---

[1] Zur Deutung dieser Figur, die bisher die meisten Schwierigkeiten gemacht hat, hilft Parmenides bei Diels[2] p. 114 fr. 1, Vers 5 und 9, wo die *„Ἡλίαδες κοῦραι"* als Lenkerinnen der Sonnenrosse erwähnt werden. Gemeint sind die Horen als Töchter des Helios (Quint. Smyrn. 10_{337}). Tauspendend erscheinen die Horen Orph. hymn. 43_6, wodurch sich das Krüglein der geleitenden Morgenstunde erklärt.

[2] ψ 33_2: „Ergreife (Jahve) den kleinen (צִנָּה) und den großen Schild (מָגֵן), schwinge Speer und Axt". Unter dem „Speer" Jahves ist der Speerstern „kakkab mulmul" zu verstehen, den auch die Babylonier mit dem Sternbild „Schild" (unten Anm. 5) verbinden (Kugler S. 244). „Axt", סֵגֹר sĕgōr, *σαγαρίς*, securis, (hethitisches Lehnwort) ist die charakteristische Waffe des Adad-Tešup, bisher am Himmel nicht nachweisbar. Dazu siehe oben S. 84_2.

[3] So sehr häufig im Schah-namê des Firdusi (z. B. ed. Leiden. 5, 80: „Jeden Morgen, wenn einem goldenen Schilde gleich aus dem Osten die Leuchtende das Haupt erhebt"); cf. 612, 1612; 1482, 694 der „goldene Schild" der Sonne; ed. Turner Macan *IOYA*, I der „silberne Schild" des Mondes; ebenso 986, 443 ed. Leiden. „des Mondes Wange ward einem silbernen Schilde gleich". (Vgl. Paul Horn in der Nöldekefestschrift S. 1039 ff.).

[4] Bei Varro VII, 73.

[5] Vgl. Hanusch, Slav. Mythuswissenschaft S. 256.

[6] Das sog. Dilbat Tablet (81—7—6) Brown Researches II, p. 150 ff.

[7] P. F. X. Kugler, Sternkunde und Sterndienst in Babel, Münster 1907, p. 229 u. 244 (cf. S. 271 über den mit dem Ideogramm IS-DA bezeichneten Stern).

[8] Grimnismǫl 38.

mythische und geschichtliche Grundlagen im vorstehenden untersucht worden sind.

Nun wird es sich noch darum handeln, in einer weiteren Untersuchung an der Hand einiger bis jetzt aufgesparter Überlieferungen die Stellung und Bedeutung des mystischen Sternenkleides im ganzen Aufbau und Zusammenhang des bisher nur unvollkommen erfaßten einheitlichen Weltbildes der ältesten Zeit entsprechend aufzuklären.

C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck München

Geographie und Geschichte des alten Orients

von **Dr. FRITZ HOMMEL,** o.ö. Professor der Semitischen Sprachen an der Universität München. **2.** neubearbeitete Auflage des „Abrisses der Geschichte des alten Orients" Erste Hälfte: Ethnologie des alten Orients. Babylonien und Chaldäa. 1905. VI, 400 Seiten Lex. 8° mit einer Karte. Geheftet M 7.50. (Die zweite Hälfte befindet sich im Druck und erscheint Ende 1910.)

[Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft. III. Band, 1. Abteilung]

Griechische Mythologie und Religionsgeschichte

von **Dr. O. GRUPPE,** Professor am Askanischen Gymnasium in Berlin. 1906. Zwei Bände. XIV, 1923 Seiten Lex. 8°. Geheftet M 36.—, in Halbfranzband M 40.—

[Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft. V. Band, 2. Abteilung]

Grundriß der griechischen Geschichte

nebst Quellenkunde von **Dr. ROBERT von PÖHLMANN,** Professor an der Universität München. **4.,** neubearbeitete Auflage. 1909. VII, 334 Seiten Lex. 8°. Geheftet M 5.80, in Halbfranzband M 7.50. (SOEBEN ERSCHIENEN.)

[Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft. III. Band, 4. Abteilung]

Griechische Literaturgeschichte

von Prof. **Dr. von CHRIST,** München. **5.** Auflage, in Verbindung mit Dr. OTTO STÄHLIN, Prof. an der Universität Würzburg bearbeitet von Dr. WILHELM SCHMID, o. Prof. an der Universität Tübingen. Erster Teil: ***Die klassische Periode der griechischen Literatur.*** 45½ Bogen. Geheftet M 13.50, gebunden M 15.80. — Zweiter Teil, erste Hälfte: ***Nachklassische Periode der griechischen Literatur.*** 235 Seiten Lex. 8°. M 4.50. Zweiter Teil, zweite Hälfte erscheint 1911.

[Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft. VII. Band]

Platon

von **CONSTANTIN RITTER.** Sein Leben, seine Schriften, seine Lehren. In zwei Bänden. Erster Band: Platons Leben und Persönlichkeit. Philosophie nach den Schriften der ersten sprachlichen Periode. 1909. XV, 586 Seiten. Geheftet M 8.—, in Leinwand gebunden M 9.—. (SOEBEN ERSCHIENEN.) Der zweite Band erscheint in Jahresfrist.

Neue Untersuchungen über Platon

Von **CONSTANTIN RITTER.** VIII, 424 S. Lex. 8°. Geheftet M 12.—, in Halbfranzband M 14.—. (SOEBEN ERSCHIENEN.)

C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck München

Geschichte der römischen Literatur bis zum Gesetzgebungswerk des Kaisers Justinian

von **MARTIN SCHANZ,** o. Professor an der Universität Würzburg.

[Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft. VIII. Band, 1.—4. Teil]

1. Teil: ***Die römische Literatur in der Zeit der Republik.*** Erste Hälfte: ***Von den Anfängen der Literatur bis zum Ausgang des Bundesgenossenkriegs:*** Mit Register. **Dritte,** gänzlich umgearbeitete und vermehrte Auflage. 1907. XII, 362 Seiten. Lex. 8°. Geheftet M 7.—, Halbfranzband M 8.80. Zweite Hälfte: ***Vom Ausgang des Bundesgenossenkrieges bis zum Ende der Republik.*** **Dritte,** ganz umgearbeitete und stark vermehrte Auflage. 1909. XII, 531 Seiten. Lex. 8°. Geh. M 10.—, in Halbfranzbd. M 12.—

3. Teil: ***Die römische Literatur von Hadrian bis auf Constantin (324 n. Chr.)*** **2.** Auflage. XVI, 512 Seiten Lex. 8°. Geheftet M 9.—, Halbfranzband M 10.80

(II. Band 1. und 2. Hälfte erscheinen noch in diesem Jahr.)

Religion und Kultus der Römer von Dr. GEORG WISSOWA, o. Professor an der Universität

Halle. **2.** Auflage erscheint Ende 1910.

[Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft. V. Band, 4. Teil]

Grundriß der römischen Geschichte nebst Quellenkunde von

Dr. BENEDIKTUS NIESE, Professor an der Universität Marburg a. L. **4.,** verbesserte und vermehrte Auflage. 1909. VII, 454 Seiten Lex. 8°. Geheftet M 8.—, in Halbfranzband M 9.80. (SOEBEN ERSCHIENEN.)

[Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft. III. Band, 5. Abteilung]

Die Insel Malta im Altertum Von ALBERT MAYR. (Mit Unterstützung der Königl. bayer. Akademie der Wissenschaften).

VI, 155 Seiten Lex. 8° mit 36 Abbildungen und einer Karte. Geheftet M 10.—

Geschichte der byzantinischen Literatur von Justinian bis zum Ende

des oströmischen Reiches (527—1453) von Professor **Dr. KARL KRUMBACHER.** **2.** Auflage bearbeitet unter Mitwirkung von Prof. Dr. A. EHRHARDT (Würzburg) und Prof. Dr. H. GELZER (Jena). XX, 1193 S. Lex. 8°. Geh. M 24.—, in Halbfranzbd. M 26.50

[Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft. IX. Band, 1. Abteilung]

UNIVERSITY OF ILLINOIS-URBANA
3 0112 039889594